ماہنامہ
جامعہ
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ جنوری ۱۹۹۳ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سیّد جمال الدین

۶ ر دسمبر کو رام کی جنم بھومی ایودھیا میں رام بھگتوں نے رام کے آدرش کو قطعی نظر انداز کرتے ہوئے خدا کے ایک گھر (بابری مسجد) کو شہید کر دیا۔ ایثار، قربانی، فرماں برداری، فرض شناسی کے علمبردار شری رام کو یہ کبھی گوارا نہ ہوتا کہ وہ عبادت گاہ جو خالقِ کائنات کی عبادت کے لیے مخصوص ہو اسے ان کا جنم استھل قرار دے کر شہید کر دیا جائے۔ ہر اس پیشانی پر جس نے سجدہ کا شرف حاصل کیا ہے کرب کی مستقل سلوٹیں اُبھر آئی ہیں، وہ پیشانیاں جو سجدہ ریز تو نہیں ہوئیں لیکن جنھوں نے سجدہ کی عظمت کو سلام کیا ہے شرمندگی اور ندامت کی عبارت بن گئی ہیں۔ ۶ ر دسمبر کو قومی سانحہ قرار دیا گیا ہے لیکن یہ نہ سانحہ کی ابتدا ہے اور نہ ہی اختتام۔

بابری مسجد کو کیوں شہید کیا گیا؟ مسجد کو جنم بھومی قرار دے کر پہلے اسے متنازعہ عمارت بنایا گیا۔ جنم بھومی کو ہندو احیا کی علامت قرار دے کر اس کی بازیابی کے منصوبے بنائے گئے۔ یہ سب کافی عرصے سے ہوتا رہا، لیکن جب سے مرکز میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی جدوجہد تیز ہوئی ایک فسطائی جماعت کو رام جنم بھومی کا مذہبی حربہ زیادہ مفید، اور کارگر نظر آنے لگا۔ گزشتہ صوبائی اسمبلیوں اور مرکزی پارلیمنٹ کے انتخابات میں اس، مذہبی کارڈ کی بدولت بھارتیہ جنتا پارٹی کو سیاسی اقتدار کے حصول کی دوڑ میں کافی پیش رفت حاصل ہوئی۔ کچھ صوبوں میں تو اس کی حکومت بھی قائم ہوگئی لیکن اس کا اصل نشانہ مرکزی حکومت اس سے دور رہا، رام مندر تو ابھی بھی نہیں بن پایا ہے۔ البتہ بھارتیہ جنتا پارٹی اور سنگھ پریوار اب اپنی انتخابی مہم میں یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ انھوں،

مقدمہ

انتخابِ غزلیاتِ آبرو

شاہ نجم الدین مبارک آبرؔو (۱۶۸۴-۱۷۳۳ء) دلّی میں باقاعدہ اردو شاعری کے بنیاد گزاروں میں ہیں۔ اُن کا کلام اردو زبان و شعر کے ارتقا کی اہم کڑی ہے۔ ثقافتی سطح پر یہ ایک طرف اس مشترکہ ہندو مسلم تہذیب کا آئینہ دار ہے جو صدیوں پہلے سے ہندوستان میں ترکیب پا رہی تھی اور دوسری طرف یہ اس عارضی سکھ چین اور بے فکری کی فضا میں سمویا ہوا ہے جو دلّی میں ۱۷ویں صدی کے اواخر اور بالخصوص ۱۸ویں صدی کے اوائل میں قائم تھی۔ لسانیاتی سطح پر یہ اس دور میں فارسی کے مقابلہ میں اردو شاعری کے فروغ کا اہم ثبوت ہے۔ اور شمالی ہند کی بولیوں کی دھوپ چھاؤں میں امیر خسرؔو کی "زبان دہلوی" کی وہ ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے جو اوصاف ہو کر اردوئے معلّٰی کہلائی۔ اس طرح یہ اردو زبان اور شاعری ہی کی تاریخ کے بامعنی مطالعے میں ناگزیر نہیں ہے بلکہ شمالی ہند کی سماجیاتی تاریخ کے مطالعے میں بھی نہایت مفید ہے۔

انتخاب غزلیاتِ آبرؔو شائع کردہ اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۱ء میں شامل یہ مقدمہ بشکریہ اکادمی کچھ لفظی ترمیم اور اضافے کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ (م۔ ذ)

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اردو، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

مقدمہ

حرفِ آغاز اردو زبان آغاز وارتقا کی ابتدائی منزلیں شمالی ہند میں طے کر رہی تھی اور ابھی سیّال حالت ہی میں تھی کہ یہ سلاطین دہلی کے لشکریوں اور صوفی بزرگوں کے ساتھ گجرات اور دکن پہنچی۔ قیاس کہتا ہے کہ تاجر بھی ادھر گئے ہوں گے کہ وہ کبھی اپنے کاروبار کی خاطر ادھر سے ادھر ہر طرف آتے جاتے ہیں۔ ۱۴ ویں صدی میں سلطنت بہمنیہ کے قیام اور پھر اس کے خاتمہ کے بعد دکنی خصوصاً قطب شاہی اور عادل شاہی ریاستوں میں باوجود فارسی کے دفتری اور تہذیبی زبان ہونے کے اسے وہاں کے سلاطین کی سرپرستی نصیب ہوئی اور پہلے مبسوط ادبی وشعری کارنامے وہیں سامنے آئے۔ ۱۷ ویں صدی کے اواخر میں یکے بعد دیگرے ان سلطنتوں کو زوال ہوا۔ وہاں بھی مغل حکومت قائم ہوگئی اور شمال اور جنوب کی حد بندیاں ختم ہوئیں۔ ۱۸ ویں صدی کے اوائل میں وہاں کے عمائدین وغیرہ بھی دلّی آنے جانے لگے۔ آنے والے اربابِ علم وہنر میں مشہور شاعر ولیؔ بھی تھے جن کا کلام ان سے پہلے دلّی میں پہنچ چکا تھا۔ ولیؔ جس زبان میں شعر کہتے تھے وہ اصلاً شمالی ہند ہی سے متعلق تھی اور دکنی سلطنتوں میں بھی، اگرچہ وہاں عربی کی ماں دان بھی کچھ کم نہ تھی (۱)، تہذیبی زبان بہرحال فارسی ہی رہی تھی۔ بلکہ تحقیق کہتی ہے کہ ۱۷ ویں صدی کے اواخر میں طویل عرصے تک اورنگ زیب کے لشکر کے وہاں قیام کے بعد اورنگ آباد، گجرات اور شمالی ہندوستان کی زبان میں کوئی خاص فرق نہیں رہ گیا تھا۔ اس لیے جب ولیؔ کا کلام دلّی پہنچا تو اس کے موضوعات اور زبان وبیان سے اجنبیت محسوس نہیں کی گئی۔ ان کا کلام مقبول ہوا اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ معرفت کی محفلوں میں قوّال ان کا کلام بھی گاتے تھے۔ ولیؔ کے کلام سے دلّی میں اردو میں شعر گوئی کو غیر معمولی تقویت پہنچی۔ دلّی میں ولیؔ کے کلام کے پہنچنے سے پہلے فارسی کے مقابلے میں اردو میں بہت کم شعر طبع آزمائی

محمد ذاکر

مقدمہ

انتخاب غزلیات آبرو

شاہ نجم الدین مبارک آبرو (۱۷۳۳-۱۶۸۴ء) دلّی میں باقاعدہ اردو شاعری کے بنیاد گزاروں میں ہیں۔ اُن کا کلام اردو زبان و شعر کے ارتقا کی اہم کڑی ہے۔ ثقافتی سطح پر یہ ایک طرف اس مشترکہ ہندو مسلم تہذیب کا آئینہ دار ہے جو صدیوں پہلے سے ہندوستان میں ترکیب پا رہی تھی اور دوسری طرف یہ اس عارضی سکھ چین اور بے فکری کی فضا میں سمویا ہوا ہے جو دلّی میں ۱۷ویں صدی کے اواخر اور بالخصوص ۱۸ویں صدی کے اوائل میں قائم تھی۔ لسانیاتی سطح پر یہ اس دور میں فارسی کے مقابلہ میں اردو شاعری کے فروغ کا اہم ثبوت ہے۔ اور شمالی ہند کی بولیوں کی دھوپ چھاؤں میں امیر خسرو کی "زبان دہلوی" کی وہ ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے جو ادصاف ہوکر اردوئے معلّیٰ کہلائی۔ اس طرح یہ اردو زبان اور شاعری ہی کی تاریخ کے بامعنی مطالعے میں ناگزیر نہیں ہے بلکہ شمالی ہند کی سماجیاتی تاریخ کے مطالعے میں بھی نہایت مفید ہے۔

انتخاب غزلیات آبرو شائع کردہ اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۱ء میں شامل یہ مقدمہ بشکریہ اکادمی کچھ لفظی ترمیم اور اضافے کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ (م۔ ذ)

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

حرفِ آغاز

اردو زبان آغاز و ارتقا کی ابتدائی منزلیں شمالی ہند میں طے کر ہی رہی تھی اور ابھی سیال حالت ہی میں تھی کہ یہ سلاطین دہلی کے لشکریوں اور صوفی بزرگوں کے ساتھ گجرات اور دکن پہنچی۔ قیاس کہتا ہے کہ تاجر بھی ادھر گئے ہوں گے کہ وہ بھی اپنے کاروبار کی خاطر ادھر سے ادھر ہر طرف آتے جاتے ہیں۔ ۱۴ ویں صدی میں سلطنت بہمنیہ کے قیام اور پھر اس کے خاتمہ کے بعد دکنی خصوصاً قطب شاہی اور عادل شاہی ریاستوں میں باوجود فارسی کے دفتری اور تہذیبی زبان ہونے کے اسے وہاں کے سلاطین کی سرپرستی نصیب ہوئی اور پہلے مبسوط ادبی و شعری کارنامے وہیں سامنے آئے۔ ۱۷ ویں صدی کے اواخر میں یکے بعد دیگرے ان سلطنتوں کو زوال ہوا۔ وہاں بھی مغل حکومت قائم ہوگئی اور شمال اور جنوب کی حد بندیاں ختم ہوئیں۔ ۱۸ ویں صدی کے اوائل میں وہاں کے عمائدین وغیرہ بھی دلی آنے جانے لگے۔ آنے والے اربابِ علم و ہنر میں مشہور شاعر ولی بھی تھے جن کا کلام ان سے پہلے دلی میں پہنچ چکا تھا۔ ولی جس زبان میں شعر کہتے تھے وہ اصلاً شمالی ہند ہی سے متعلق تھی اور دکنی سلطنتوں میں بھی، اگرچہ وہاں عربی کی مان دان بھی کچھ کم نہ تھی (۱)، تہذیبی زبان بہر حال فارسی ہی رہی تھی۔ بلکہ تحقیق کہتی ہے کہ ۱۷ ویں صدی کے اواخر میں طویل عرصے تک اورنگ زیب کے لشکر کے وہاں قیام کے بعد اورنگ آباد، گجرات اور شمالی ہندوستان کی زبان میں کوئی خاص فرق نہیں رہ گیا تھا۔ اس لیے جب ولی کا کلام دلی پہنچا تو اس کے موضوعات اور زبان و بیان سے اجنبیت محسوس نہیں کی گئی۔ ان کا کلام مقبول ہوا اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ معرفت کی محفلوں میں قوال ان کا کلام بھی گاتے تھے۔ ولی کے کلام سے دلی میں اردو میں شعر گوئی کو غیر معمولی تقویت پہنچی۔ دلی میں ولی کے کلام کے پہنچنے سے پہلے فارسی کے مقابلے میں اردو میں بہت کم شعرا طبع آزمائی

کرتے تھے اور اگر کرتے بھی تھے تو کم از کم سنجیدگی سے اسے جمع کرنے کی کوشش نہیں کرتے
اردو میں اس شعر گوئی کو بہت بعد تک ریختہ کا نام دیا جاتا رہا۔ رفتہ رفتہ
کا نام اردو پڑا۔ ریختہ کے معنی فن تعمیر میں "گچ مسالہ" کے ہیں۔ خود آبرو کا شعر
کیسے ہیں فتح ہم ہیں ریختے کے آبرو قلعے کہ یہ بیتیں ستاروں کی طرح زیور کے
اسی لفظ کے معنی "گرا پڑا"، اور "ملا جلا" کے بھی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسے کیا سمجھا
تھا۔ بہر حال یہ ایک ملی جلی زبان تھی اور دیگر اصناف سخن مثلاً قصیدہ و مثنوی
قطع نظر جن کا دکن میں فروغ ہوا تھا اس کی سب سے مقبول صنف غزل تھی
کی تقلید میں اکثر شعرا نے اپنے اسی کلام ریختہ کو سنجیدگی سے جمع کرنا شروع کیا۔ آ
کے کلام سے واقف تھے اور بعض اشعار میں انھوں نے ولی کا ذکر بھی کیا ہے۔
مختصراً ۱۸ویں صدی کے اوائل میں فارسی کے مقابلہ میں ریختہ/اردو کو
سے شعر گوئی کے لیے سب سے پہلے اپنانے اور اس میں اپنا دیوان تدوین کرنے
میں آبرو بھی تھے۔ بعض محققین کے خیال میں تو اس سلسلے میں آبرو ہی کو ا
امتیاز حاصل ہے۔ مزید تحقیق اس سلسلے میں جو بھی فیصلہ کرے لیکن اس
نہیں کیا جا سکتا کہ ایک تو مغل سلطنت کے زوال کے ساتھ فارسی کی قدر و
میں کمی آتی جاتی تھی اور دوسرے یہ احساس بھی راسخ ہوتا جاتا تھا کہ چونکہ
اب بمنزلہ مادری زبان نہیں ہے اور ہندوستانیوں کی فارسی شاعری پر اہل
معترض ہی رہیں گے۔ اس لیے مناسب یہی ہوگا کہ یہاں والے اپنی ہی زبا
شاعری کریں۔ اس سلسلے میں سراج الدین علی خاں آرزو جیسے با اثر جیّد عالم
سب سے زیادہ اہم ہے جنھوں نے ابھرتے ہوئے شاعروں کو ریختہ میں شعر
ترغیب دی۔ اس طرح ولی کی تقلید میں فائز دہلوی، شاکر ناجی، یک رنگ
وغیرہ یعنی وہ شعرا جنھوں نے اردو شاعری کو عام کیا اُن میں فائز دہلوی اور
علاوہ آبرو کا کلام اس دور کی شاعری کی سب سے زیادہ نمائندگی کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ
اس اعتبار سے فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے فارسی کے مقابلے میں اردو کی ا

کا معیار و میزان قائم کرنے اور اس پر زور دینے میں واضح طور پر پہل کی:

وقت جن کا ریختہ کی شاعری میں صرف ہے　　　اُن ستی کہتا ہوں بوجھو حرف میرا ژرف ہے
جو کہ لاوے ریختہ میں فارسی کے فعل و حرف　　　لغو ہیں گے فعل اس کے ریختہ میں حرف ہے

آبرو کے حالات زندگی اور کوائف

آبرو کا نام نجم الدین تھا اور عرفیت شاہ مبارک ان کا نسبی سلسلہ صوفی بزرگ شاہ محمد غوث گوالیاری (وفات سنہ ۱۵۶۲ء) اور فریدالدین عطار (وفات سنہ ۱۲۲۰ء) تک پہنچتا ہے۔ وہ سراج الدین علی خاں آرزو (وفات سنہ ۱۷۵۶ء) کے رشتہ دار اور شاگرد تھے۔ گوالیار میں پیدا ہوئے۔ ان کے سنہ وفات کے سلسلے میں یہ شعر پیش کیا جاتا ہے:

ہاتف از دیدہ آب ریختہ گفت　　　آبرو بود آبروئے سخن

جس سے سنہ ۱۱۵۰ ہجری برآمد ہوتے ہیں لیکن جمیل جالبی نے مختلف شواہد کی روشنی میں آبرو کا سنہ وفات سنہ ۱۱۴۶ ہجری / سنہ ۱۷۳۳ء متعین کیا ہے جس سے قیاساً سنہ پیدائش سنہ ۱۰۹۴ھ / سنہ ۱۶۸۳ء قرار دیا گیا ہے۔ (۲)

آبرو شاہی ملازمت میں تھے اور اس سلسلے میں نارنول میں بھی رہے۔ پھر دہلی میں سکونت اختیار کی۔ وہ دیندار آدمی تھے۔ (۳) خاندانی بزرگی اور ان کی دینداری کی وجہ ہی سے ان کے نام کے ساتھ شاہ کا لقب لگایا گیا ہوگا۔ علاوہ شاعری کے اپنی درویش منشی کی وجہ سے وہ مشہور ہوئے اور باعزت زندگی گزاری۔ اردو شاعروں کے تذکروں میں انھیں شاعرِ نادرہ گوے ریختہ (میر) "غنچہ گلزارِ گفتگو" (منیر حسن) "شمع محفلِ گفتگو" (گردیزی) وغیرہ کہا گیا ہے۔ گویا سب نے ان کا نام عزت سے لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ آبرو کو گھوڑے کی دولتی سے ایسی چوٹ لگی کہ وہ جاں بر نہ ہو سکے۔ دلی ہی میں قبرستانِ سید حسن رسول نما میں دفن ہوئے۔

مفصل حالات زندگی کی طرح آبرو کی تعلیم کے بارے میں بھی معلومات نہیں ملتیں لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عربی صرف و نحو جانتے تھے اور مسائل علمی سے بے خبر نہیں تھے۔ شاہ نجف سے ان کی عقیدت اور اہل بیت سے ان کی محبت ان کے

شعار سے ظاہر ہوتی ہے۔ غزل کے علاوہ ان کے کلام میں مثنویات، واسوخت، ترجیع بند، ستزاد، مرثیہ، مخمس اور تضمینیں موجود ہیں۔ وہ فارسی میں بھی شعر کہتے تھے۔ ڈاکٹر محمد حسن کے مطابق اردو کا پہلا واسوخت انھوں ہی نے لکھا (۴) ان کے کلام میں نظامیؔ، حافظؔ اور سعدیؔ کے ناموں سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فارسی شعراء کے کلام سے واقف تھے۔

آبروؔ باریش بزرگ تھے۔ ہاتھ میں عصا لیے رہتے۔ آنکھ میں پھلی کی وجہ سے وہ ایک آنکھ سے معذور تھے۔ اس پر کبھی کبھی تفریحاً معاصر مشاہیر فقرے بھی چست کر دیتے تھے۔ ایک دفعہ سُنام (پٹیالہ) کا ایک شاعر شوخ طبع بینوا نامی "محمد شاہ کی سلطنت کے ابتدائی ایام میں دہلی آیا... ایک روز مجلسِ مشاعرہ میں وارد ہوا، میاں مبارک آبروؔ نے اس کی طرف توجہ نہ کی، کچھ دیر کے بعد جب ملاقات ہوئی بولا "میاں آبروؔ آپ اپنے مخلصوں سے اس قدر تغافل کرتے ہیں گویا کبھی نین آنکھ نہ ہوئے تھے"۔(۵) ایسی نقرہ بازی میں نوک جھونک بھی ہو جاتی تھی جس میں رکاکت بھی راہ پا جاتی تھی محمد حسین آزادؔ نے "آبِ حیات" میں ایک شعر اسی ڈھب کا نقل کیا ہے لیکن آبرو بہرحال خوش خُلق اور خوش طبع آدمی تھے۔ اس کا اندازہ ان کے کلام سے بھی ہوتا ہے۔ نقل ہے کہ "خدمت گار خاں بادشاہی خواجہ سرا تھا اور سرکار شاہی میں بڑا صاحب اختیار تھا۔ اکثر بادشاہی نوکر اس کی سخت گیری اور بدمزاجی سے دِق رہتے تھے۔ انھیں بھی اس سے کام پڑتا تھا۔ کبھی آسانی سے مطلب نکل آتا تھا کبھی دشواری سے۔ چنانچہ ایک موقع پر یہ شعر کہا:

یار و خدمتگار خاں خوجوں کے بیچ ہے تو مستثنےٰ ولیکن منقطع (۶)

آبرو حسن دوست تھے اور اس زمانے میں شاعری میں امرد پرستی کا اظہار معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ امرد پرستی سے مراد لڑکوں سے اُنسیت یا مرد کا مطلوب مرد کو قرار دینا ہے۔ آبرو کو بھی اس زمانے کے ایک مشہور بزرگ کے بیٹے میر مکھن پاکباز سے کمالِ تعلق خاطر تھا۔ ان ہی کے نام کا سجع کہا ہے:

عالم ہمہ دوغ است و محمد مکھن

آبرو کی مثنوی ، درموعظۂ آرائشِ معشوق ، ان کی اسی حسن پرستی کا ثبوت ہے ۔میر مکھن پاکباز کے علاوہ آبرو کے کلام میں جن امردوں اور لڑکوں کا ذکر آیا ہے یا اشارہ ملتا ہے وہ مختلف پیشوں سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ایسے شعروں میں آبرو ر کاکت یا ہوسناکی اور کامجوئی یا اوباشی کو غالب نہیں ہونے دیتے ۔

اسی جمال دوستی کے سلسلے میں یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ آبرو کو خوش لباسی پسند تھی اسی سلسلے میں ہمیں ان کے کلام میں اس دور کے کچھ کپڑوں مثلاً چکن ، محمودی ، بانات اور مشروع اور کچھ پوشاکوں مثلاً جامہ اور زناوری وغیرہ کے نام نظر آتے ہیں ۔

آبرو کو موسیقی سے بھی بہت دلچسپی معلوم ہوتی ہے ۔ ہنڈول ، کلیان ، اور دیگر راگ راگنیوں اور اصطلاحاتِ موسیقی کے علاوہ اُن کے کلام میں اس دور کے مشہور گانے والوں یا سازندوں کے نام بھی ملتے ہیں مثلاً محمد شاہ کے دربار کے مشہور بین نواز نعمت خاں سدا رنگ اور ادا رنگ جن سے آبرو کی خاص دوستی بھی ظاہر ہوتی ہے ۔ ایک گاہک صاحب رائے (غلام حسن) اور ممولا کا ذکر بھی اسی ضمن میں آیا ہے جو رقاص ہے ۔ ایک رقاصہ مسمیٰ پنّا کی تعریف میں بھی شعر موجود ہیں ۔

کچھ تہواروں مثلاً عید ، بسنت ، ہولی* ، دیوالی ، ڈھلینڈی کے ناموں کے علاوہ آبرو کے کلام سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کون کون سے کھیل اور تفریحات عام تھیں ۔ گنجفہ ، شطرنج ، چوپڑ ، کبوتر بازی ، پتنگ بازی وغیرہ کی اصطلاحات ان کے کلام میں موجود ہیں ۔

مشروبات اور منشیات میں اُن کے ہاں قہوہ ، چائے ، تمباکو ، افیون ، بھنگ اور شراب کا ذکر ملتا ہے ۔

آبرو کے کلام میں اطریفل صغیر ، خوب کلاں اور ہڑ وغیرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کن ادویات کا استعمال ہوتا تھا ۔

---

* ہولی پر تو آبرو نے ایک مخمس بھی لکھا ہے ۔

آبرو کے شاگردوں میں میر محمد مکھن پاکباز کے علاوہ ثاقب، سجاد، فدوی، عارف، عبدالوہاب یکرو کے نام لیے جاتے ہیں۔

اس انتخاب کے بارے میں

چھے سو سے زائد اشعار پر مشتمل آبرو کی غزلیات کا یہ انتخاب دیوان آبرو مرتبہ ڈاکٹر محمد حسن شائع کردہ ترقی اردو بیورو نئی دہلی ۱۹۹۰ء پر مبنی ہے، جس میں غزلیات کے بائیس سو سے زیادہ شعر ہیں۔ انتخاب میں جو اشعار مختلف تذکروں سے لیے گئے ہیں۔ ان کی نشان دہی حواشی میں کردی گئی ہے۔ اس نشان دہی میں ایسے اشعار بھی شامل ہیں جن کا متن ان تذکروں سے اخذ کیا گیا ہے۔ متذکرہ دیوانِ آبرو سے نہیں۔ ہر غزل کے انتخاب میں فصل رکھا گیا ہے۔

حواشی کی کلید بہ اعتبار حروف تہجی

آزاد = محمد حسین آزاد : آبِ حیات

سری رام = خمخانۂ جاوید جلد اول

گردیزی = سید فتح علی حسینی گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویاں مرتبہ مولوی عبدالحق۔ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۳ء

مبتلا = مردان علی خاں مبتلا لکھنوی : گلشنِ سخن مرتبہ سید مسعود حسن رضوی ادیب ــ انجمن ترقی اردو ہند ۱۹۶۵ء۔

مصحفی = غلام ہمدانی مصحفی : تذکرۂ ہندی۔ مرتبہ مولوی عبدالحق۔ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۳ء۔

میر = میر تقی میر: نکات الشعراء مرتبہ مولوی عبدالحق انجمن ترقی اردو ۱۹۳۵ء

میر حسن = میر حسن دہلوی : تذکرہ شعرائے اردو مرتبہ مولوی حبیب الرحمٰن شروانی انجمن ۱۹۲۱ء

ممکن ہے کہ اس انتخاب میں بعض شعر معمولی معلوم ہوں لیکن شاعر کے کلام کی مجموعی کیفیت دکھانے کے لیے شاید ایسا کرنا ناگزیر ہے۔ بہت کم شعر محض قدیم اردو کا نمونہ دکھانے کے لیے شامل رکھے گئے ہیں۔

املا حتی الامکان وہی رکھا گیا ہے جو متذکرہ نسخے میں ہے۔ البتہ جہاں ضرورت سمجھی گئی حواشی میں مروجہ املا دے دیا گیا ہے۔ 'آوتا'، 'روو تا' وغیرہ جیسے الفاظ کو

حواشی میں صراحت طلب نہیں سمجھا گیا۔ کیوں کہ معنی فہمی میں یہ رکاوٹ نہیں۔ اِسی طرح کچھ ایسے الفاظ بھی صراحت طلب خیال نہیں کیے گئے جن میں اب نون غُنّہ کا استعمال نہیں ہوتا، مثلاً لیاں (لیا)، کرناں (کرنا)۔ جہاں ضروری معلوم ہوا متن کے ساتھ حواشی میں کچھ متروک یا نسبتاً نامانوس الفاظ کے معانی بھی دے دیے گئے ہیں۔

فہرست متروک الفاظ کی جو بار بار کلامِ آبرؔو میں آئے ہیں :—

الف		ت		ج		س		ک	
اِتّا	اُتنا	تُمن	تم۔تم نے	جِتّا	جتنا	سانولا	محبوب	کبھو	کبھی
اِتنے	اُتنے	تُمھن	تم۔تم نے	جیو	جی۔جان	ستی	سے	کبھوں	کبھی
اِیتا	اِتنا	توں	تو	جیوڑا	جی۔جان	سجن	محبوب	کتا	کہتا
ایتنے	اتنے			جیوں	جوں یا مانند	سریجن	محبوب	کتنے	کہتنے
				نیز جمع جی کی		سوں	سے	کدو	کبھی
				بمعنی جان		سیتی	سے	کنے	پاس
						سیں	سے	کوں	کو

ل		م		ن		ہ	
لگ	تک	منیں	میں	نئیں	نہیں	ہمن	ہم۔ ہم کو
				نیں	نے	ہمنا	ہم۔ ہم کو

متن کے ساتھ حواشی میں جن متروک و نامانوس الفاظ کے معنی دیے گئے ہیں ان کے اور مندرجہ بالا فہرست کے پیشِ نظر اندازہ ہوتا ہے کہ ان متروکات میں اسماء، صفات، حروفِ جار اور ضمائر شامل ہیں۔

آبرو کی دلّی

شعر گوئی ایک انفرادی عمل ہے لیکن "شاعری غیر ارادی طور پر سوسائٹی کے تابع ہوتی ہے۔ کیونکہ شاعر سوسائٹی کے بدلنے کے ساتھ ساتھ خود بدلتا جاتا ہے۔" اسی لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ جب آبرؔو کی شاعری پروان چڑھی

اس وقت دلی کی سماجی کیفیت کیا تھی۔

اسے اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ دلی ہی نہیں جہاں آبرو غالباً نوجوانی ہی میں
گوالیار سے آکر آباد ہوئے تھے بلکہ پورے شمالی ہندوستان کی سیاسی حالت دگرگوں تھی۔
جس کا اثر کم و بیش معاشرتی زندگی کے ہر پہلو پر پڑتا ہے۔ خصوصاً مطلق العنان شہنشاہیت
میں شاہجہاں کے آخری ایام میں تقسیم سلطنت پر شاہزادوں کی باہمی لڑائیاں شروع ہو
چکی تھیں۔ اگرچہ اورنگ زیب کامیاب ہوا تھا لیکن خود اسی کے زمانے میں اہل سپاہ
میں آرام طلبی، غفلت شعاری، غداری اور فرض ناشناسی راہ پا چکی تھی۔ خود اورنگ زیب
کو اپنے ملازموں میں "آدم ہوشیار، امانت دار و خدا ترس" کی کمیابی کا احساس تھا(۲)
اورنگ زیب کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد تو مغل سلطنت کے زوال کی رفتار تیز ہوگئی تھی۔
۱۷۱۹ء میں محمد شاہ کی تخت نشینی تک کئی بادشاہ تخت پر بیٹھے لیکن اُمراء کی ایرانی
تورانی دھڑے بندی، ان کی باہمی رقابتوں اور سازشوں نے کسی کو نہ جمنے دیا۔ خود
ان تخت کے دعویداروں میں صلاحیت و سکت کہاں تھی۔ محمد شاہ کی حکومت ۱۷۴۸ء
تک قائم رہی لیکن سیاسی استقامت پھر بھی نصیب نہ ہوئی بلکہ صوفیوں سے
اپنی دلچسپی کے باوجود نوجوان بادشاہ کی رنگین مزاجی نے عیش و نشاط کی بساط بچھادی۔
اس کے نام کے ساتھ لفظ "رنگیلا" ہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ کس قماش کا آدمی تھا۔
صوبہ داران بھی رنگ رلیوں میں شریک ہونے کے لیے دلی ہی میں قیام کرنے لگے۔
نتیجہ، سلطنت میں بدامنی پھیلتی رہی۔

یہ تھی آبرو کی وفات (۱۷۳۳ء) تک کی صورت حال۔ لیکن دلی ابھی ویرانہ
اور خرابہ نہیں بنی تھی۔ ۱۳ ویں ۱۴ ویں اور ۱۵ ویں صدی کی "حضرت دہلی" ابھی کوئی سو
سوا سو برس گہن میں رہنے کے بعد ہی تو شاہجہاں کے ایما پر دارالسلطنت بنی تھی
اور اسے فردوسِ ارضی بنانے کی کوشش کی گئی تھی (۱۶۳۸ء)۔ کیا ہوا اگر کوئی بادشاہ
ملکی بندوبست کے مسائل کی وجہ سے ۱۶۷۹ء سے ۱۷۱۲ء تک دلی میں مقیم نہیں رہا۔
اور ۱۷۱۹ء تک جلدی جلدی بادشاہ بدلتے رہے۔ بہ ہر حال دارالخلافہ تھی۔ قلعۂ معلّی(۱)

کی عزت اور دھاک ابھی قائم تھی بلکہ بہت بعد تک مرہٹوں اور پھر انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی
تک کو مغل بادشاہ کی برائے نام ہی سہی، اہمیت کا احساس تھا۔ دلّی ابھی صنعت وحرفت
اور رشد وہدایت کا مرکز بھی تھی اور سب سے زیادہ یہ کہ اب یہ نئے سرے سے مشترکہ تہذیب
کا مرکز بن رہی تھی (۸) شاہجہاں اور داراشکوہ کی سرپرستی کی وجہ سے ۱۷ ویں صدی
کے وسط تک ہی یہاں ہندو مسلمان علماء اور شعرا اور ارباب کمال جمع ہو گئے تھے ۔
اورنگ زیب کی وقائع نویسی پر پابندی کے باوجود تاریخ نویسی اور انشا کا کام جاری
تھا (۹)۔ فارسی شاعری بھی قائم رہی تھی۔ چاہے وہ بے روح ہو یا دقیق و پیچیدہ ۔
ابوطالب کلیم شاہجہاں کا ملک الشعرا تھا۔ نعمت خاں عالی (وفات ۱۷۰۹ء) ناصر علی،
بیدلؔ اسی دور کے شاعر ہیں۔ متشرع اورنگ زیب نے اگرچہ تصوف وشعر کی طرف کم توجہ
کی تھی حالانکہ وہ خود "شعر کا صحیح نقاد" تھا اور شعر بھی کہہ لیتا تھا اور موسیقی پر تو اس
نے پابندی ہی لگا دی تھی لیکن اس کا کوئی دور رس اثر نہیں پڑا تھا۔ کیوں کہ ایسی
ہستیاں موجود تھیں جو ان کی سرپرستی اور علماء کی قدردانی کرتی رہیں۔ خود اورنگ زیب
کی بہن جہاں آرا (وفات ۱۶۸۱ء) شاعرہ تھی اور تصوف کی طرف مائل۔ وہ صوفیائے
کرام سے ارادت رکھتی تھی۔ خواجہ معین الدین چشتی پر تو اس نے ایک کتاب بھی لکھی
تھی۔ اورنگ زیب کی بیٹی زیب النساء (وفات ۱۷۰۲ء) بھی شاعرہ تھی اور علماء
اور شعرا کی امداد وسرپرستی کرتی تھی۔ اس نے نو فنکاروں کی تربیت کے لیے ایک
"بیت العلوم" بھی قائم کیا تھا۔ دلّی کا صوبہ دار عاقل خاں رازیؔ خود مؤرخ اور
شاعر تھا اور شاعر دوست (۱۰)

یہ صحیح ہے کہ ابھی شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) کی اجتہادی کوششیں
اور اصلاحی تحریک شروع نہیں ہوئی تھی، نہ ہی ابھی مرزا مظہر جان جاناں (۱۶۹۹ء
تا ۱۷۸۱ء) نے نہایت واضح طور پر یہ کہا تھا کہ "(کفارِ ہند) کا سجدہ سجدۂ عبودیت
نہیں بلکہ سجدۂ تحیت ہے جو کہ ان کے طریقے میں ماں باپ، پیر اور استاد کے سلام کے
لیے بھی عام ہے اور جیسے ڈنڈوت کہتے ہیں اور تناسخ پر اعتقاد کرنے سے کفر لازم نہیں

آتا" (۱۱) لیکن تصوف کی وجہ سے وسیع القلبی اور عرس اور میلوں کی وجہ سے بلاتفریق مذہب و ملت کثرت سے اجتماعات ہونے لگے تھے۔ گویا فکری سطح پر وحدۃ الوجودی مسلک اور وسیع القلبی عام تھی اور تہذیبی سطح پر عرس اور قوالی کی محفلیں اس کے مظاہر تھے۔ شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی (وفات ۱۷۲۹ء) جیسے صوفی بزرگ اسی دلی میں مقیم تھے اور رشد و ہدایت کا کام جاری تھا۔ شاہ عبدالرحیم (وفات ۱۷۳۰ء) کا مدرسہ رحیمیہ قائم تھا۔ تصوف بے روح نہیں ہوا تھا اور فارسی شاعری کا چراغ بھی روشن تھا۔ شیخ احمد سرہندی کے پوتے عبدالاحد میاں گل وحدت (وفات ۱۷۱۴ء) کے مرید شاہ سعداللہ گلشن (وفات ۱۷۲۸ء) کا فیضان بھی جاری تھا۔ ہر ہفتہ لال قلعہ کے قریب اورنگ زیب کی بیٹی کی بنوائی ہوئی، زینت المساجد میں ان کی نشست ہوتی جس میں ان کے دوست فارسی کے مشہور شاعر کلیم ہمدانی (متذکرہ)، ناصر علی سرہندی (وفات ۱۶۹۷ء) اور مرزا عبدالقادر بیدل (وفات ۱۷۲۱ء) بھی شریک ہوتے۔ موخر الذکر تو موسیقی کے بھی ماہر تھے (۱۲)۔ کیا ہوا اگر ناصر علی اور بیدل کی فارسی کو ایرانی عالم اور شاعر شیخ علی حزیں (وفات بنارس ۱۷۶۶ء) "مضحکہ انگیز" کہہ کر خاطر میں نہیں لایا (۱۲ الف) خود حزیں کی فارسی اور شعر پر اعتراض اور تنبیہہ کرنے والے سراج الدین علی خاں آرزو جیسے جید عالم دلی ہی میں موجود تھے۔ اردو شاعری کو زبان و وقار بخشنے والے خواجہ میر درد کے والد خواجہ ناصر محمد عندلیب (وفات ۱۷۵۸ء) بھی متذکرہ نشست میں شریک ہوتے۔ یہ شاہ گلشن کے مرید تھے اور شاہی فوج کی افسری چھوڑ کر راہِ طریقت اختیار کر چکے تھے۔ انھوں ہی نے آگے چل کر طریقۂ محمدیہ کی بنیاد ڈالی (۱۷۳۴ء) (۱۳) اور یہی وہ شاہ سعداللہ گلشن دہلوی تھے جن کے اس مشورے کا ذکر کیا جاتا ہے جو انھوں نے ولی کو دیا تھا یعنی یہ کہ ولی اپنے کلام کو فارسی شاعری کے مضامین سے سنواریں لیکن اپنی زبان کو روزمرۂ شاہجہاں آباد کے مطابق کرنے کی کوشش کریں۔

لیکن جس طرح عرسوں اور قوالیوں اور رقص کی محفلوں کی مقبولیت بڑھی اس سے خیال آتا ہے کہ شاید یہ ایک ردعمل بھی ہو اس سخت گیری کا جو اورنگ زیب کے عہد میں بتائی جاتی ہے۔ ایک اور بات بھی اہم ہے جس نے قومی سیرت و کردار پر بڑا

اثر ڈالا تھا۔ اربابِ نشاط میں سے کسی کا مغل حرم میں داخل ہو جانا اگرچہ کوئی نئی بات نہیں تھی۔ لیکن بادشاہ (جہاندار شاہ (وفات ۱۷۱۳ء) کا برسرِعام نشے کی حالت میں پایا جانا پستیٔ اخلاق کا مظہر تھا۔ کلاونتوں کا ذکر جو آبرو کے کلام میں بار بار آتا ہے وہ ان کی موسیقی سے دلچسپی کی وجہ سے تو ہوگا ہی لیکن اس وجہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کو عروج بھی ہو گیا تھا۔ اس کا ایک تاریک پہلو یہ بھی تھا کہ انھیں اور دیگر نا اہلوں کو اعلیٰ مناصب دیے جانے لگے تھے۔ شرفاء ہوں یا خانہ زاد اور سلاطین زادے سب کی حالت تباہ ہونے لگی تھی۔ فائز دہلوی (وفات ۱۷۳۰ء) کے رقعات (۱۳) سے بھی اور جعفر زٹلی (وفات ۱۷۱۳ء) کے کلام اور حاتم کے شہر آشوب (۱۷۲۶ء) (۱۴) سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ دربار اور نظم و نسق میں کتنی خرابی آگئی تھی اور ۱۸ ویں صدی کے اوائل میں کس طرح نوکری شرفاء اور نامور خاندانوں کے افراد کے لیے عنقا ہو گئی تھی اور سپاہی پیشہ اور دیگر متوسلینِ دربار مہاجنوں کے مقروض ہوتے جاتے تھے۔

خرابی تھی اور بڑھتی ہی جاتی تھی لیکن فی الحقیقت نادر شاہ کے حملے (۱۷۳۹ء) سے پہلے کی دلّی میں خوش باشی، بے فکری اور ظاہری بھڑک نظر آتی تھی۔ ۱۸ ویں صدی کے اوائل کی جو کیفیت چشم دید حالات کو پڑھ کر سامنے آتی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لمحۂ موجودہ کو غنیمت سمجھ کر کھل کھیلنے کا انداز شروع ہو چکا تھا، عیش اندوزی مطمحِ نظر بن گیا تھا، نہ کوئی برتر مقصد سامنے تھا نہ انجام کی فکر۔ تونگر اپنے مال میں مست تھے اور فقیر اپنے حال میں۔ مگر یہی وہ زمانہ (۱۶۷۵ء تا ۱۷۳۹ء) تھا جس میں گنگا جمنی مشترک ہندوستانی تہذیب نے اپنا رنگ جمایا۔ مصوری اور موسیقی جیسے فنونِ لطیفہ میں ایک نئے 'ہندوستانی پن' کی نشاندہی اسی دور میں کی گئی ہے (۱۵) سب سے زیادہ نمایاں اظہار موسیقی میں ہوا (۱۶) اور ریختہ گوئی تو اس مخلوط معاشرے اور مشترکہ تہذیب کی زبان بن گئی۔ چندر بھان برہمن، آنند رام مخلص اور ٹیک چند بہار وغیرہ جیسے فارسی گویوں کے ریختہ کے اشعار پر نظر رکھی جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کے بنانے میں ہندو مسلمان دونوں شریک تھے۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا دلّی ابھی خرابہ نہیں بنی تھی، ابھی یاں ہر قدم پہ اک گھر تھا۔ ادبار کی گھٹائیں تل رہی تھیں، آفتوں کی طوفانی بارشیں ابھی آنی باقی تھیں۔ تصوف ابھی ابلہ فریبی کا ذریعہ نہیں بنا تھا۔ ابتری اور خرابی انتہا کو پہنچے گی، اس کا گمان شاید کسی کو نہ تھا اور اگر کسی کو ہوتا بھی تو بے عملی نے قویٰ شل کر دیے تھے۔ دیکھیے ابھی سکھ سر اُبھاریں گے، ابھی پرچہ لگے گا کہ ارضِ ایران سے اٹھی ہوئی آندھی دلّی کے آسمان کو غبار آلود کر دے گی اور اس پرچے کو "دفترِ بے معنی" کہہ کر "غرقِ مئے ناب" کر دیا جائے گا۔ ابھی یہاں نادری ٹھہراؤ ہوگا، قتلِ عام کا بازار گرم ہوگا۔ سڑکوں اور نالیوں میں دلّی کے معصوم مگر بے فکرے شہریوں کا خون بہے گا۔ مغل شہزادی نادر شاہ کی بہو بنے گی اور ڈولہ ایران جائے گا۔ لوٹ کھسوٹ یا خراج یا تحفہ وہدیہ، تختِ طاؤس ایران لے جایا جائے گا، بطور جہیز کروڑوں کا زر و جواہر اور مال و اسباب ساتھ ہوگا۔ ابھی احمد شاہ درّانی کے لشکر تاخت و تاراج کرتے آئیں گے اور دلّی کے گھروں کو اپنے گھوڑوں کے ٹاپوؤں تلے روند ڈالیں گے۔ امرا اور صاحبانِ تموّل بے دست و پا ہوں گے اور فقیر اور زیادہ فقیر اور نادار۔ بستی کی بستی "دکھلائی دے جہاں تک میدان ہو رہا ہے" کا مصداق بن جائے گی۔ ابھی مرہٹوں کی دلّی پر یورش ہوگی، مغل تاجداران کے اشاروں پر چلنے پر مجبور ہوگا اور پھر انگریزوں کا پنشن خوار بن جائے گا، روہیلے سر اٹھائیں گے، بادشاہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی جائیں گی، جاٹ دلّی پر چڑھ آئیں گے، شاہجہاں آباد کی بچی کھچی رونق بھی ختم ہوگی، بہت لوگ جان و مال و آبرو بچانے کے لیے دلّی سے نکل جائیں گے۔ فروغ پاتی ہوئی ریختہ گوئی / اردو میں اس تباہ حالی پر شہر آشوب لکھے جائیں گے۔ غرض دیکھنے والے دیکھیں گے اور یہ کہہ کر رہ جائیں گے:

اب جہاں آفتاب میں ہم ہیں　　یاں کبھو سرو و گل کے سائے تھے

مگر وہ تو جب ہوگا ہوگا۔ ابھی تو یہاں کا رنگ اور رہی ہے۔ محمد شاہی عہد کے ابتدائی ایّام ہیں۔ شہر کی فصیل کے باہر چاروں طرف باغات ہیں، کہیں تیس ہزاری باغ،

کہیں روشن آرا باغ، کہیں شالیمار باغ، کہیں جہاں آرا باغ، باغوں میں بارہ دریاں، چوڑی چوڑی نہریں اور ان میں فوارے، مسافروں کے لیے سرائیں الگ، طالب علموں کے لیے مدرسے ہیں اور عرسوں کے لیے بزرگوں کے مقبرے۔ دلّی بائیس خواجہ کی چوکھٹ ہے۔ شہر کے اندر ڈیڑھ دو لاکھ کی آبادی ہے، گلیاں اور محلّے آباد ہیں۔ مسجدیں اور خانقاہیں اور درگاہیں بڑھتی جاتی ہیں۔ عرسوں کی دھوم دھام ہے۔ بسنت کے موقع پر شہر سجایا گیا ہے۔ نوجوان گانے والے، کلاونت اپنا فن دکھا رہے ہیں۔ دل کو لبھا رہے ہیں۔ تماش بین اکٹھے ہیں، کہیں کہیں نغتیہ قوالی بھی ہو رہی ہے، ثواب دارین حاصل کیا جا رہا ہے۔ ہر ہفتے اکھاڑے میں کشتیاں ہو رہی ہیں۔ قلعہ میں جشن پہ جشن ہو رہے ہیں، کبھی نوروز، کبھی آخری چہار شنبہ، کبھی رت جگا، کبھی تورہ بندی۔ امرا میں سے کبھی ایک کے ہاں ضیافت ہے کبھی دوسرے کے ہاں، وہاں بھی رقص و سرود کی محفلیں ہیں جن میں طوائفیں مثل "خیل پریان یا حوران بہشتی" اپنے "حسن و غمزہ" اور "خوبیٔ رقص و نغمہ" سے ہوش اڑا دیتی ہیں (۱۶)

مختلف پیشہ وروں کے محلّے اور کٹڑے آباد ہیں: بلیماران، چابک سواران، قلعی گران، کٹرہ دھوبیان، کوچہ عطاران وغیرہ۔ چالیس سے زیادہ بڑے بازار ہیں، مختلف اجناس کے گنج آباد ہیں، حمّام ہیں، مہاجنوں اور ساہوکاروں کی حویلیاں ہیں۔ اشرفی یا جوہری (صرافہ) بازار میں سونے چاندی اور سکّوں کا لین دین ہو رہا ہے۔ سبزی منڈی الگ، نیل کا کٹرہ الگ، خانم کے بازار میں فوجی ساز و سامان موجود، خاص بازار اور مینا بازار کی دوکانوں میں ہر قسم کا سامان مہیّا۔

سب سے زیادہ پُر بہار چوک سعد اللہ اور چاندنی چوک ہے جس کے ایک سرے پر لال قلعہ ہے اور دوسرے پر مسجد فتحپوری، بیچوں بیچ مصفّا پانی کی "نہر بہشت" رواں ہے، عطر فروشوں کی دوکانیں خوشبوؤں سے مہک رہی ہیں۔ چاندنی رات میں نہر کی عجیب بہار ہے۔ ادھر ادھر سایہ دار درخت، محمد شاہ کے وزیر روشن الدولہ الملقب بہ طرہ باز خاں، (۱۷) نے نہر کے دونوں طرف روشنیوں کا انتظام کرادیا ہے اور سنہری

مسجد بھی بنوائی ہے۔ اسی بازار میں قہوہ خانے ہیں جہاں شام کے وقت شعر و شاعری کا چرچا رہتا ہے۔ ساقی حقّہ پلاتا جاتا ہے، ارباب نشاط شہر کے ایک اور حصے میں آباد ہیں لیکن کچھ کے مکان یہاں بھی ہیں جہاں تماش بینوں کا جمگھٹ ہے۔ دور دور کے سوداگر سیّاح یہاں اس بازار میں دیکھے جاسکتے ہیں: ارمنی، ایرانی، وسط ایشیا سے آنے والے اور کشمیری ـــ سب الگ پہچانے جاتے ہیں۔

قلعۂ معلّیٰ اور جامع مسجد کے درمیان چوک سعد اللہ میں شام کو چہل پہل ہے۔ قصّہ خواں قصّہ سنا رہے ہیں، دوا فروش اپنا سامان سجائے بیٹھے ہیں، کوئی مجمع لگا رہا ہے، دوائیں بعد میں بیچے گا۔ ایک طرف پرندوں کی خرید و فروخت ہو رہی ہے۔ نجومی تقدیر کا حال بتانے جاتے ہیں۔ کچھ ناچنے والیاں بھی اپنے پرے جمائے بیٹھی ہیں۔ بے فکرے امیرزادے۔ کوئی چیرہ باندھے، کوئی پگڑی باندھے، پھول دار تفادریاں، یا تنگ صدریاں پہنے، کوئی کوئی کٹار لگائے، کوئی پان چبائے، کوئی ہوادار میں سوار، کوئی خراماں خراماں بصد ناز مٹر گشتی کے لیے یہاں نکل آتے ہیں، وہ دیکھیے کسی کی پگڑی کا پیچ کھلا، سمندِ ناز پہ اک اور تازیانہ ہوا۔ غرض رنگینیاں ہی رنگینیاں، بہار ہی بہار، لیکن کسے پتہ کہ وقت ان میں سے ہر ایک پر "منجملۂ اسباب ویرانی" کی مہر لگاتا جاتا ہے۔

آبرو کی زبان

آبرو کی زبان بنیادی طور پر دلّی کی زبان یعنی کھڑی بولی ہے۔ ایسی کھڑی بولی جس میں ایسے عناصر بھی ہیں جو برج بھاشا، ہریانی اور پنجابی سے مخصوص ہوتے گئے۔ ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ کیونکہ دلّی برج بھاشا، ہریانی اور میواتی کے علاقوں کے سنگم پر واقع ہے اور دلّی کی آبادی میں ان بولیوں کے بولنے والے ہمیشہ سے شامل رہے ہیں۔ آج بھی صورتِ حال یہی ہے، البتہ ۱۹۴۷ء کے بعد مغربی پنجاب (پاکستان) سے آکر یہاں بسنے والوں کی وجہ سے پنجابی عنصر کی کارفرمائی کہیں کہیں زیادہ ہو گئی ہے۔

اور کچھ کہنے سے پہلے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ آبروؔ کے کلام میں ان بولیوں کے عناصر کی موجودگی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برج بھاشا یا ہریانی یا مشرقی پنجابی دلّی کی کھڑی بولی سے کچھ قدیم تھیں۔ دراصل یہ سب ایک ہی ماخذی بولی کے وہ مختلف

علاقائی روپ تھے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے سے ممیز و ممتاز ہوتے گئے اور انھیں باقاعدہ الگ الگ بولیوں/زبانوں کے نام دیے گئے۔

اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ آبرو کی زبان اسی بولی کی ترقی یافتہ شکل تھی جسے امیر خسرو (وفات ۱۳۲۵ء) نے ہندی/ہندوی اور زبان دہلوی کہا تھا جس میں خود ایسے ہی عناصر کارفرما تھے۔ اس کے سنورنے میں برج بھاشا کا کچھ حصہ تھا اور یہی علاقائی اثرات قبول کرنے کے بعد پہلے گجری اور دکنی، اور پھر ریختہ اور زبان اردوئے معلّی، اور آخر آخر اردو کہلائی۔ ہندی یا ہندوی سے امیر خسرو کی مراد ایسی ہندی نہیں تھی جس میں تت سم یعنی ایسے الفاظ بالقصد لائے جائیں جو اپنی اصل پر قائم ہوں اور جن کے تلفظ اور معنی میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ اسی ہندی یا ہندوی یا زبان دہلوی کے لیے فارسی رسم الخط میں مُصمتی معکوسی (ٹ، ڈ، ڑ) اور نفسی یا ہکاری (بھ، پھ، تھ ... وغیرہ) آوازوں کے لیے الگ الگ حروف کب وضع کیے گئے، اس وقت اس سے بحث نہیں لیکن اس کے لیے فارسی رسم الخط اپنائے جانے کی مثالیں بعض صوفیوں کے ملفوظات میں ۱۳ ویں صدی عیسوی ہی سے ملنے لگتی ہیں۔

اوپر جو بولیاں گنائی گئیں ان میں اس وقت کی "زبان دہلوی" کی شعری شکل متذکرہ ریختہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ ریختہ میں ان دوسری بولیوں کے مقابلے میں فکر و عقیدے کے اظہار کے اعتبار سے بھی اور جغرافیائی اعتبار سے بھی سیکولر اور ہمہ گیر ہونے کا رنگ زیادہ تھا۔ فارسی کے ماند پڑتے جانے کی وجہ سے تخلیقی اظہار کے سلسلے میں جو خلا سا پیدا ہو رہا تھا وہ ان دوسری بولیوں کے مقابلے میں ریختہ ہی سے پورا ہو سکتا تھا اور ہوا بھی یہی۔ اوائل ۱۸ ویں صدی میں ولی کی تقلید میں تھوڑے ہی عرصہ میں دربار کی سرپرستی سے آزاد، عام پیشوں سے تعلق رکھنے والے ریختہ گویوں کی جو کثرت ہوئی، اس سے اسی بات کا ثبوت ملتا ہے۔ ریختہ نے ایک طرف فارسی سے فیض اٹھایا کیونکہ فارسی چاہے ہندوستان کی عام بولی کبھی نہ رہی ہو لیکن بہرحال ایک مدت تک علمی اور تہذیبی اور دفتری زبان رہی تھی بلکہ بہت بعد تک نجی مکتوبات

اور اطبا کے نسخے فارسی ہی میں لکھے جاتے رہے ؛ اور دوسری طرف ریختہ نے خالص ہندوستانی خیالات وجذبات اور فضا کو اپنے میں سمو لیا اور اس پر سے دکن کے خارجی اثرات بھی جلد ہی زائل ہو گئے۔ البتہ اس میں کچھ ایسی خصوصیتیں تادیر باقی رہیں جن کی توجیہہ پنجابی اور اس سے زیادہ ہریانوی سے کی جاسکتی ہے۔ شاہ گلشن کی ولی کو نصیحت جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اسی اعتبار سے اہم ہے۔

آبروؔ کے کلام کی کچھ لسانی خصوصیات

I ۱۔ اسماء میں جمع کے لیے علامت وں کے علاوہ اں کا استعمال جیسے لباں، زلفاں، باتاں، نوجاں، نگاہاں، حلقاں (= حلقے) وغیرہ اسی طرح بھواں

؎ انکھیاں کی سیج ہوئی ہے مژگاں بھواں سے دونی — لگتے ہیں یہ سپاہی ترکش کماں سے کیا خوب

کافر سے کافری، اس کی جمع کافریاں

؎ پہن کر اے صنم زنار کوں کا جے کے ہر ساعت — تری چشم سیہ کرتی ہے عاشق ساتھ کافریاں

۲۔ انجھو / انجہو بمعنی آنسو جمع انجہواں

۳۔ تُرک میں ر متحرک بمعنی مسلمان

۴۔ تسبی = تسبیح ۵۔ اخلاص = پیار ۶۔ رجالا = رذالہ

II افعال

۷۔ ماضی: پکیا = پک گیا ؎ شیخ خامی سینی نپٹ بکیا — اس کی باتوں سینی جگر پکیا

۸۔ " : جھومیاں = جھومیں ؎ دیکھ دل کے شوق کی سرشاریاں
مست ہو کلیاں چمن کی جھومیاں

۹۔ " : ٹھٹھا بر وزن جٹا، ٹھاٹھ سے مشتق

؎ کیوں بند سب کھلے ہیں کیوں چیرا ٹپٹا ہے — کیا قتل کو ہمارے اب ٹھاٹھ یوں ٹھٹھا ہے

؎ ٹھٹھا ہے مکھ میں تیرے ٹھاٹھ دل کے صید کرنے کوں — زمیں ہے گال، دانہ خال و خط ہے جال عاشق کا

۱۰۔ ماضی: روئے دیا = رو دیا، کھیلن تے = کھیلتے تھے

" : ٹھاڑی = ثابت قدمی سے (سیدھے کھڑے رہنا)

؎ دیکھیں ہیں ہم نے جھمکیں سو کیا تجھیں بتاویں — سب رات شمع ٹھاڑی مکھڑے آگے جلی تھی

۱۱۔ امر: لیا = لا ؎ خدا وندا اٹھا دے درمیاں سوں ہجر کے پردے
ہمارے دام میں صیاد کو لیا یا ہمیں پردے

۱۲۔ امر بمعنی صفت فعل (Participle) یعنی ایسی صفت جس میں فعل کے بھی خواص ہوتے ہیں۔
؎ ترا قد سرو سیں خوبی میں چڑھ ہے لٹک سنبل سیتی زلفاں سیں بڑھ ہے

۱۳۔ امر بمعنی مضارع: جا = جلائے
وہ کاکل اس طرح کے ہیں بلا کالے کہ جو دیکھے
تو مرجا ناگ، اس کا آب ہو جا خوف سیں زہرا

آبرو کے ہاں ایک پوری غزل ؎ "تعجب نئیں اگر نامرد خصی مرد کچھیر ہو جا" موجود ہے۔
۱۹۴۷ء تک کرنال پانی پت میں اسی طرح بولا جاتا تھا۔ دلّی میں مقیم بریلی اور سہارن پور اد۔ اطراف کے بعض اصحاب کی زبان سے اب بھی سنا جاتا ہے۔ البتہ اس کا اختتام ہمزہ (ء) کی سی ایسی کھٹک پر ہوتا ہے جیسے اردو داں طبقے میں لفظ شعر کے تلفظ میں درمیانی طور پر سنا جا سکتا ہے۔ یہ شعر بھی اسی کیفیت کی تصریح میں پیش کیا جا سکتا ہے ؎ مرا دل پوٹلی کی طرح ان پر لے کے ٹک پھیر د
مجرّب ٹوٹکا ہے اس میں آجاں گی بحال انکھیاں

۱۴۔ مضارع بمعنی فعل حال
لاگے = لگے ؎ چمن میں رات کوں پھول آبرو نہ لاگے خوب مگر یہ زلف میں دونا ہے خوشنما عارض
کہائے = کہلائے ؎ آشنا ہو رات میخواروں سیں کی دریا کشی
دن کو تسبیح ہاتھ میں لے کر کہائے پارسا

۱۵۔ جا نہہ جا نہہ = جائیں جائیں ؎ بے طرح کہتے ہو مجلس سیں سجن ہم جا نہہ جا نہہ
اس سخن کو سُن کے میرا جیو ہوا ہے سا نہہ سا نہہ

۱۶۔ کہوں = کہتا ہوں ؎ آبرو کا یار ہے تو حرف سن کے راز کا
کان سیں سُن پر زبان سیں بات کوں مت کہہ کہوں

۱۷۔ فعل حال = آتا = آتا ہے ؎ کون یہ سلطنت مآب آتا چشم خوبی کا جس رکاب آتا

۱۸۔ فعل حال: کتا ہوں = کہتا ہوں، کتے ہو = کہتے ہو

؎ تم اس گناہ کے بخشوانے کوں ہو کے خفا
کتے ہو سب سیں کہ لڑتا ہے ہم سیں یہ ہر دم

: ہے گا ؎ گھرتا ہے گا گہن جس طرح روشن ماہ کو
شہر کوں شامی نے لیا ہے آج اس دستور داب
[ہے گا دلّی میں آج بھی سننے میں آجاتا ہے]

۱۹۔ فعل حال: کریں ہیں / کیتے ہیں = کرتے ہیں ؎
گناہگاروں کی عذر خواہی ہمارے صاحب قبول کیجے
کرم تمھارے کی کر توقع یہ عرض کیتے ہیں مان لیجے

۲۰۔ مستقبل بمعنی ماضی شکیہ: ہوئے گا = ہو گا
؎ تو گلے کس کے لگے لیکن کسی بے رحم نے گرم رکھا ہوئے گا تیرے تئیں انکھیاں ملا

۲۱۔ ترخیم برائے اسم مصدر: مرن = مرنا / موت، بسن = بسنا، آباد ہونا
؎ اداس دل یہ ہمارا کہیں نہ جا پرچا کٹھن ہوا ہے مجھے شہر میں بسن تجھ بن

III ضمائر اردو میں مروّجہ ضمائر کے علاوہ
۲۲۔ ہمن، تمن، ہمنا، مجھ، تجھ (تیری)

۲۳۔ وے کے علاوہ او = وہ ؎ یار روٹھا ہے ہم سیں منتا نہیں
دل کی گرمی سبب کچھ او پہنتا نہیں

۲۴۔ توں = تو ؎ تجھ کو لیلیٰ بھی دیکھ مجنوں ہے دل رباؤں کا دلربا توں ہے

۲۵۔ تیں = تو نے ؎ کیوں آبرو نہ چھوڑا تیں اشتیاق ان کا رسوا کرے گی آخر لڑکوں کی آشنائی

۲۶۔ علامت فاعلی محذوف: تھا حرف آبرو کا جو کچھ کہ میں کہا تھا کیا کیا کرم ہے بوجھے رحمت ہے میرے صاحب

: دل منیں ظالم نیں آ اب گھر کیا بسنا کیا اُن مجھے بس میں کیا پر میں اُسے بس نا کیا

۲۷۔ علامت مفعول: کوں = کو، کے تئیں = کو

IV ۲۸۔ محاورے جن میں سے اکثر آج بھی مروّج ہیں اور کچھ اب کم استعمال ہوتے ہیں

خدا ایلی: تنکے او جھل پہاڑ
؎ تنکے او جھل پہاڑ سنا تھا سو دیکھ لو
[illegible]

فن کھانا (دھوکا کھانا) ــ ملنے کی حکمتیں سب آتی ہیں ہم کو اک اک
گو بو علی ہو لونڈا کھاتا ہے فن ہمارا

کلیا میں گڑ پھوڑنا ــ غیر سیں میٹھے بچن کرتا ہے تو گوشوں میں در
دیکھیے یہ کب تلک پھوڑے گا تو کلھیا میں گر (دگڑ)

(کلام میں ڑ پر ختم ہونے والے اشعار ردیف ر ہی کے تحت رکھے گئے ہیں۔ (ر) کا قافیہ (ڑ) کے ساتھ روا رکھنا بعد میں معیوب خیال کر کے ترک کیا گیا (۱۸))

خدا کے سنوارے ــ بے ساختگی کوں دیکھ نہیں جیونے کا خلق
ٹک کم کر اے خدا کے سنوارے بناؤ کوں

دلّی میں عورتوں کی زبان پر خدا کی سنوار پیار سے تنبیہہ کے لیے آج بھی سنا جاتا ہے۔

بیزار نے، خدا کھویا ــ کون تھا کہہ دے وہ خدا کھویا
دودھ سی دیہہ ملائی تھی کس پاس

بات پی جانا، سبز ہونا (بیکار ہونا) ــ لیلٰے وشوں کے آگے سب علم و سبز ہوہے
ان کافروں کے سنمکھ ہوتا ہے بید، مجنوں

۲۹۔ گرم ملنا، زور پکڑنا، یاری کرنا وغیرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض فارسی محاوروں کا بجنسہٖ ترجمہ کر لیا گیا ہے۔

۳۰۔ مرکبات: فارسی اور دیسی الفاظ مرکب کر لیے گئے ہیں: کھل نین، خوش نین

۳۱۔ حرف عطف کا استعمال ــ تجھ بھواں کی دیکھ کر بانا ں و یا طرز ادا
دل میرا قبلے کی سوں پیارے ہوا جاہے دو نیم

کہیں ہندوستانی الفاظ کی فارسی قاعدے سے ترکیب بنالی ہے:

ــ دلدار کی گلی میں مکرر گئے ہیں ہم ہو آتے ہیں ابھی و پھر آ کر گئے ہیں ہم
ــ ہیں تیرا دل سیں بندا ہوں و تیرے مہر کا طالب دکھا وٹ دے کے میر جی کوں ناحق کیوں کڑاتا ہے
ــ حسن کوں دنیا سمجھ اور عاشقی کو جان لوچھ یعنی اس کوں سر بسر فانی و اس کوں پائدار

V ۳۲۔ حرف عطف: ہور ؎ تیرے مژگاں ابرو کے متابل حال مجھ دل کا
وہی ہے جو کماں ہور تیر آگے ہو نشانے کا

۳۳۔ زائد حرفِ اضافت: زلف تیری کا؛ سر تمھارے کا

۳۴۔ اسمِ اشارہ: یو = یہ ؎ ہاتھ آیا ہے یو دن کر کر دعا راتوں کو جاگ
عید ہے پیارے گلے سیں آج تو عاشق کے لاگ

۳۵۔ حرفِ جار: لگ = تک [دلّی کے نواحی دیہات میں لو بمعنی تک آج بھی سنا جاتا ہے] گیا تمھارا ات جھڑ بدلی میں ظالم کس طرف کوں تو
تڑپ سے دل میرا بجلی کی جوں اب لگ نہیں ٹھہرا

: سیتی کم ہے، سوں بہت کم، البتہ سیں کی کثرت ہے؛

: منیں = میں

: نال = ساتھ ؎ دل کو اک تل نہیں مرے آرام
لگی ہیں جب سوں تیرے نال انکھیاں

: پے = پر (حرف استدراک یعنی لیکن کے معنی میں کم آیا ہے)

۳۶۔ حرف نفی دو ایک ساتھ: ؎ بھلا ملتا نہیں تو مت نہ مل پر خوش تو رہ ہم سیں
کہ خوب اس طرح میں بھی کچھ مرے دل کی خلاصی ہے

؎ عیب ہے غیر سے اِیتا ملنا
مت نہ مل اس سیں آبرو کی نمط

؎ خدا سیں ڈر آتا ہے مت نہ دے سر ما تغافل کا
سیہ چشمی سیں ہو جاتا ہے ظالم کال عاشق کا

: نہیں زیادہ ہے نئیں کم۔

۳۷۔ حرف موصولہ: فارسی کے کاف بیانیہ کہ کے ساتھ ساتھ جو کا بھی استعمال ہے

۳۸۔ حرف تشبیہہ: جوں (مانند)؛ نمط (طرح)

: مانند کر ؎ رقیب نے جب سیں پاس دیکھا تمن کے اے جان دل ہمارا
تد ہاں سوں مانند کر کتے کے انکھیوں میں اس کی کھٹک رہا ہے

: جوں کر (جیسے) ؎ سینے سیں دل ہمارا یوں کاڑھ کر لیا ہے
لیتے ہیں سیپ سینی جوں کر نکال موتی

؎ بڑھے ہے دن بدن تجھ مکھ کی تاب آہستہ آہستہ
کہ جوں کر گرم ہووے آفتاب آہستہ آہستہ

۳۹۔ حرف استفہام: تمام مروجہ بشمول کِن
؎ کِن نے آ باغ میں حیراں کیا نرگس کوں
نہیں معلوم کہ یہ دیکھ رہی ہے کس کوں

۴۰۔ حرفِ استثنا: مُل ؎ اس شوخ سرو قد کوں ہم جانتے تھے بھولا
مُل اوپری طرح سیں کیا دے گیا ہے بالا

۴۱۔ تخفیفِ حرف علت (= ابتدائی طویل مصوتہ کی تخفیف):
اَزمانا (آزمانا)؛ اَتا (آتا)؛ اَگے (آگے)؛ اَپس (آپس)

۴۲۔ تخفیفِ تشدید: اَوَل (اوّل)= پتھر (پتّھر)
؎ شیریں لباں کی سخت دلی کا نہیں علاج فرہاد بھی سر اپنا پتھر سیں پٹک گیا

۴۳۔ اضافۂ حروف: و۔ی۔ل۔ے اور ن
: یہ اسماء اور حرف تشبیہہ میں بھی ہے اور مصادر و افعال میں بھی جیسے آونا، چھپاونا، جیونا، دیوے (دے)، رہیو (رہے)؛ بتاویں (بتائیں)؛ انتظاری (انتظار) دروغی (جھوٹ بولنے والا)

؎ بند تیری قادری کا خوب لگتا ہے مجھے
یا الٰہی دور رہیو چشم بد اس بند سیں

: جیسیں = جیسے

: کرناں (کرنا)؛ دنیاں (دنیا)؛ مرناں (مرنا)

: سہرا = سہرا ~ باندھا ہے برگِ تاک کا کیوں سر پے سہرا
بنت العنب با سیتی
کیا آبرو کا بیاہ ہے

: پچھیر = پچھر ~ پیار کرنے سے ہمن کوں پچھیر کیا حاصل ہوا
ہم تو اپنا دل دیا دلدار کیوں بیدل ہوا

: کرنتا = کرنا، کرنے والا
~ جیو دنیا بھی کام ہے لیکن آ برو بن کوئی کرنتا نہیں

۴۴۔ نون غنہ اور نون کے استعمال میں ضرورت شعری کی وجہ سے کہیں کہیں تصرف نظر آتا ہے مثلاً ننگی بروزن لگی ~ شمشیر کھینچ جب کہ لگائی ننگی اٹھا!
سر کٹ گیا پہ دل میں نئے سر سے جی اٹھا

اسی طرح جنگل بروزن بغل ~ مجنوں تو باؤلا تھا جن راہ لی جنگل کی
سیانا وہی کہ جس میں کہ شہر کی ہوالی

اور پھندے بروزن لدے ~ تحیّر کے پھندے میں صید ہو کر چوکڑی بھولے
اگر آہو کو دکھلاؤں سجن کی اچپلی انکھیاں

۴۵۔ ڈھ بجائے ڑھ: کاڈھ (اگرچہ ڑھ بھی ہے)
~ نزاکت سیں نکل سکتی نہیں تصویر تجھ تن کی
مصور نیں سجن ہر چند مر مر اپنا جی کاڈھا

۴۶۔ تقلیب (   ): پھڑنا بجائے پڑھنا، ڈاہ بجائے ڈھا

۴۷۔ ر بجائے ل: ترروار (تلوار): کاجر (کاجل)

۴۸۔ نل = پل، ذرا بھی ~ دل کو اک نل مرے نہیں آرام
لگی ہیں جب سیں تمہ سے نال انکھیاں

۴۹۔ اپیں = آپ ہی

۵۰۔ لاحقہ: پنا جیسے نازک پنا، منکر پنا
(اسم یا صفت سے اسم بنانے میں پنا اور پن کے لاحقے استعمال کرنے کا رجحان

دلّی میں آج بھی ہے)

۵۱۔ بعض وہ الفاظ جو اردو میں متروک ہوتے گئے (علاوہ سجن سر بجن بمعنی محبوب)
اَچاہا (نہ چاہا ہوا)؛ اگن (آگ)؛ انمنا (اُداس، ناراض)؛
برن (بھیس)؛ برہ (جدائی)؛ بسرنا (بھولنا)؛
بپت (بپتا)؛ پرگھٹ (ظاہر)؛ تدھاں (تب ہی)؛
درس (دیدار)؛ درشن (دیدار)؛ رکت (خون)؛
سوں (قسم) ؎ یہ بات آبرو کی ہے جو اور سیں ملے
تو تم سیں پھر ملوں تو تمھاری ہی سوں مجھے
ظالمی (ظلم)؛ غرضی (غرض مند)؛ کنچن (سونا)؛
مکھ (مُنہ)؛ میت (دوست)؛ من ہرن (دلربا)؛
نچنت (بے فکر) [دلّی میں بول چال میں آج بھی سنا جاتا ہے]؛
نِسدن (ہر روز)؛ نِواناں (سر جھکانا)؛ بیتھا/بتھن (دل کی حالت)؛

۵۲۔ 'شوق'، کو آبرو نے ایک جگہ مونث باندھا ہے:

؎ حال میں جس کے شوق آئی ہے اس کے دل کوں تڑپ کمائی ہے

۵۳۔ 'خندوں' = بُرے لوگ، اوباش

محبت سیں کہتا ہوں طور بدنامی کا نہیں بہتر
اگر خندوں کی صحبت میں نہ جاؤگے تو کیا ہوگا

[میرے خیال میں خندا صیغۂ مذکر بنایا گیا ہے خندی کا جس کے معنی ہیں بیہودہ ہنسنے والی، بے حیا، فاحشہ، بے عزت عورت۔ لفظ خندی۔ کبرسن عورتوں کی زبان پر سنا گیا ہے۔]

۵۴۔ ظروف زماں: تدہاں = تب ہی۔

؎ رقیب نے جب سیں پاس دیکھا تمن کے اے جان دل ہمارا
تدہاں سوں مانند کر کٹنے کے انکھیوں میں اس کی کھٹک رہا ہے

حاصل کلام یہ کہ باوجود ان لسانی خصوصیات کے مختلف بولیوں میں اشتراک کے ۱۷ویں صدی کے اواخر اور ۱۸ویں صدی کے اوائل کی عام لسانی صورتِ حال اس اعتبار سے قابلِ غور ہے کہ اس میں فارسی کے ساتھ ساتھ دلّی میں برج بھاشا کے اثرات بھی کم ہو رہے تھے۔ برج بھاشا کا ذکر اس لیے ضروری ہے کہ یہی نسبتاً زیادہ دخیل ہو سکتی تھی ۔ کیونکہ ایک تو سکندر لودھی سے شاہجہاں کے ابتدائی عہد یعنی ۱۵۰۶ء تا ۱۶۳۶ء کوئی سوا سو سال تک آگرہ دار الخلافہ رہا تھا؛ دوسرے ولبھ اچاریہ نے وسیع علاقے میں پھیلتی ہوئی کرشن بھگتی کی تحریک کا مرکز متھرا کو بنایا تھا اور یہ دونوں مقامات برج بھاشا کے تھے۔ برج بھاشا ہی سنگیت اور شاعری کی زبان بن گئی تھی۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ مغل شہزادوں کو بھی یہ باقاعدہ سکھانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ پھر خود آبرو اور ان کے استاد خان آرزو کا تعلق گوالیار سے تھا اور وہ بھی برج بھاشا ہی کے علاقے میں تھا۔ اس وجہ سے آبرو کے کلام میں برج بھاشا کے عناصر زیادہ ہونے کے امکانات تھے لیکن کلام آبرو کی مندرجہ بالا لسانی خصوصیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ہاں برج بھاشا کے عناصر حاوی نہیں ہیں بلکہ سریانی کے مماثل عناصر زیادہ ہیں۔ نہ ہی آبرو کے ہاں دوہوں کا رنگ و آہنگ غالب ہے بلکہ سراسر فارسی عروض کی کارفرمائی ہے، اور ساتھ ہی بے شمار ایسے الفاظ ہیں جو دلّی کی بولی ٹھولی سے مخصوص ہیں اور اب تک انھیں اُسی لہجے سے دلّی میں سُنا جا سکتا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ۱۷ویں صدی کے اواخر اور ۱۸ویں صدی کے اوائل میں ریختہ یا امیر خسرو کی "زبان دہلوی" ایک طرف فارسی کی جگہ لے رہی تھی اور دوسری طرف اس میں سے برج بھاشا کے اثرات بھی کم ہو رہے تھے۔ آبرو شمالی ہندوستان کے پہلے صاحب دیوان شاعر تھے یا نہیں تھے لیکن اس لسانیاتی تبدیلی کی نشاندہی کے سلسلے میں ان کے کلام کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

کلامِ آبروؔ کی عام فضا، موضوعات، اسلوب اور اہمیت

کلامِ آبروؔ پر پہلی ہی نظر سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ایک طرف اس گنگا جمنی تہذیب کا آئینہ دار ہے جو صدیوں پہلے سے ہندوستان میں ترکیب پا رہی تھی۔ وہی تہذیب جس میں ہندو مسلم رنگ گھلتے ملتے جاتے تھے اور دوسری طرف یہ اُس سکھ چین اور بے فکری اور عیش کی فضا میں سمویا ہوا ہے جو محمد شاہ رنگیلے کے ابتدائی عہد میں دلّی میں قائم ہوئی تھی اور جس کا ذکر آبروؔ کی دلّی کے عنوان کے تحت اوپر کیا گیا۔ یہ خوش باشی اور خوش وقتی کی فضا ہے۔ اس میں مجلسی زندگی کی تب و تاب ہے، انفرادی جذبوں کا سوز و گداز نہیں، شاعر ہونے کے لیے اس میں محض طبع ہونا کافی تھا۔ شاعری صحیفۂ کائنات یا نفسِ انسانی کا مطالعہ نہیں تھی اس میں سیدھی سادی باتیں ہیں جو لطف لینے اور لطف دینے کے لیے کی جاتی ہیں؛ یہاں جو کچھ ہے کہنے کے لیے زیادہ ہے محسوس کرنے کے لیے کم۔ تصوف کی ایک آدھ بات ہو یا فلسفہ و اخلاق کی، بیشتر سرسری اور اوپر دلی کی ہے۔ ایسی مثالیں انتخاب میں شامل ہیں۔ عشق و حسن کا بیان بھی اس میں خوب ہے لیکن اس میں بھی بالعموم نہ شدید چاہ ہے، نہ چاہے جانے کی سچی آرزو، والہانہ لگاؤ کا اظہار کم ہے، لگاوٹ کی باتیں زیادہ ہیں اور ان میں روبرو گفتگو اور بے تکلفی کا رنگ نمایاں ہے۔ البتہ یہ باتیں معاملہ بندی تک نہیں پہنچتیں، اور پہنچ بھی نہیں سکتی تھیں کیوں کہ 'پائے امرد' درمیاں تھا۔ شاعری لذت آشنا یارانِ محفل کی تفریح کے لیے زیادہ تھی یا شاید یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ دیکھو ہم بھی فارسی کے مقابلے میں یہ کہہ سکتے ہیں یہ مضمون باندھ سکتے ہیں، یہ خارجی حسنِ کلام دکھا سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس شوق میں ہر شاعر کے ہاں فارسی تراکیب اور محاورے یا ان کے ترجمے راہ پا جاتے تھے، زبان کی سطح پر بہر حال ہندوستانیت غالب رہتی تھی۔

تلمیحاتی اور بصری تمثالی یا امیجری کی سطح پر آبروؔ کے ہاں ایرانی رنگ بھی ہے اور ہندوستانی بھی۔ اگر ایک طرف خضر کی درازیٔ عمر، منصور کی جاں سپاری، خلیل اور آگ، یوسف و زلیخا، فرہاد و شیریں، لیلیٰ و مجنوں، موسیٰ، سامری، سلیمان، جبرئیل،

سکندر و آئینہ، رستم، عید، بقر عید، مجلس، کنارِ گل اور نرگس کی حیرانی کا ذکر ہے تو دوسری طرف علاوہ ہندوستان کے شہروں اور معاصر فن کاروں کے، کشن ذکرشن، کنھیا کے سانولے پن اور کُبجا، اندر سبھا، پدمنی، ستی، ہولی، دوالی، ڈھلینڈی، ساون، بسنت، ٹیسو کے پھول، اور محبوب کے دست نازنین کو دیکھ کر کنول کا رشک سے جلنے کا ذکر بھی ہے۔ یہاں الگ الگ اشعار سے ان تلمیحوں اور بصری تمثالوں کی نشان دہی کرنا نامناسب ہے۔ لیکن انتخاب میں ان کی مثالیں جا بجا موجود ہیں۔ اور تو اور امردوں اور لونڈوں کے ذکر، ان کی آرائش اور محبوب کے روایتی نازو انداز اور عشق و عاشقی کی باتوں کے ساتھ کم از کم ایک غزل تو اس انداز کی ہے جس میں برہ کا درد عورت کی زبان سے ادا کیا گیا ہے۔ یہ ہرگز ریختی کا رنگ نہیں ہے جو بعد میں رنگینؔ، جرأتؔ، اور انشاؔ کے ہاں نظر آتا ہے:

؎ کہیں کیا تم سوں بیدرد لوگو کسی سے جی کا مَرم نہ پایا

آبرو کی کئی غزلوں میں غزلِ مسلسل کی شان بھی ہے یعنی ایک ہی مضمون کے اشعار سلسلہ وار ہیں اور قطعے کا رنگ مارتے ہیں اور لخت لخت بھی مکمل ہیں اس سلسلے میں مندرجہ ذیل غزلیں دیکھی جا سکتی ہیں، صرف مطلعے یا پہلے شعر ہی یہاں پیش ہیں:

؎ سبزہ رنگوں کے ہوا حق میں یہ تپ کرنا دوا
نیرگی جاتی رہی چہرے کی اور اُبچی صفا

؎ سب سیں ملے پر ایک رہے ہم امیدوار
جاوے گا حسن ہم کوں مگر تب کروگے پیار

؎ عجب میں ہوں کہ اپنے یار ہوئے کے باہم
کری ہے ہم سیں سجن تم نے آشنائی کم

؎ مت غضب کر چھوڑ دے غصہ سجن
آ جدائی خوب نہیں مل جا سجن

؎ قول دے پاس آ پھر آخر کوں اُلٹ جاتا ہے وہ
داؤ دل میں پیر کسی حکمت سیں نہیں آتا ہے وہ

؎ گناہ گاروں کی عذر خواہی ہمارے صاحب قبول کیجے
کرم تمھارے کی کر توقع یہ عرض کرتے ہیں مان لیجے

؎ تمھارا دل اگر ہم سیں پھرا ہے
تو بہتر ہے ہمارا بھی خدا ہے

امرد پرستی امرد پرستی پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، یہی کہ یہ فارسی شاعری کا اثر تھا۔ منجملہ اور وجوہ کے معاشرے میں پردے کا چلن تھا اور فارسی افعال اور ضمائر میں صیغۂ مذکر و مونث کی تمیز نہیں ہوتی۔ تصوف میں جمال دوستی کی جو اہمیت تھی اس کا اثر بھی بتایا جاتا ہے۔ ان باتوں کے ساتھ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ذوقِ جمال بہر حال فطری چیز ہے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کسی بات کا ذکر کرنا ایک چیز ہے اور اس میں ملوث ہونا دوسری بات ہے۔ آج کے معاشرے میں اخلاقی اعتبار سے کسی معیوب بات کا چوری چھپے مرتکب ہونا اتنا قبیح نہیں سمجھا جاتا جتنا اس کا برملا ذکر کرنا۔ آبرو کے دور میں امرد پسندی کا برملا اظہار معیوب نہیں تھا اور اس کا کلام میں ذکر کرنا کسی دل کے چور کا غماز نہیں تھا بلکہ یہ کہنے والے کی صاف دلی اور بے لاگ تعلق کا ثبوت تھا، یہ شعر دیکھیے:

جو لونڈا چھوڑ کر رنڈی کوں چاہے　　وہ کوئی عاشق نہیں ہے بوالہوس ہے

اس بیان سے یہاں ہرگز یہ مقصد نہیں ہے کہ امرد پسندی کو مستحسن قرار دیا جائے یا یہ کہہ کر کہ اصل بے لاگ عشق تو ہم جنس سے ہی ہو سکتا ہے افلاطونی عشق سے اس کا رشتہ جوڑ دیا جائے۔ کہنا صرف اتنا ہے کہ جس طرح صوفی صافی ہوتے بغیر متصوفانہ کلام تخلیق کیا جا سکتا ہے اور جب "تصوف برائے شعر گفتن" کہہ کر کلام میں اس کا جواز ڈھونڈ لیا جاتا ہے تو امرد پسندی بھی برائے شعر گفتن اختیار کی جا سکتی ہے ـــ ہاں لیکن اسی حد تک کہ یہ سامع یا قاری میں ترغیب ہوسناکی کی کلی موجب نہ ہو۔ آبرو کے ہاں تو امرد پسندی وہ ڈھال بھی نہیں بنتی جس پر دکھاوے کے لیے "مجاز حقیقت کی سیڑھی" کندہ کر لیا جاتا ہے اور جسے مکارانہ طور پر ہوسناکی اور اوباشی کو چھپانے کے لیے آڑ بنایا جا سکتا ہے۔

ایہام آبرو کے ہاں نمایاں ترین صنعت ایہام ہے۔ وہ بے شک شاعری میں مضمون کی اوّلیت اور بنیادی اہمیت کا اعتراف کرتے ہیں:

شعر کو مضمون سیتی قدر ہو ہے آبرو
قافیہ سیتی ملایا قافیا تو کیا ہوا

لیکن مضمون کی یہ تلاش اُن کے ہاں اکثر لفظ کی تلاش بن جاتی ہے، اس کے مختلف پہلوؤں کی تلاش بن جاتی ہے اور اس سے ایہام کی منزل کچھ دور نہیں رہ جاتی۔ وہ شعر گوئی کے لیے "فاختا کی ضرب سیکھنے" اور "نالے کو موزوں کرنے" کی تلقین تو کرتے ہیں:

فکرِ بحرِ شعر میں دل کوں عبث مت خوں کرو
فاختا کی ضرب سیکھو، نالے کو موزوں کرو

یعنی وہ چوٹ کھائے ہوئے دل پیدا کرنے اور شعر کی بنیاد گداختگیٔ دل پر رکھنے کی بات کرتے ہیں۔ اُن کے پہلو میں بے شک ایسا دل ہے بھی اور اسی وجہ سے ان کے منتخب اشعار دل کو کھینچتے ہیں لیکن جب شعر گوئی کا چلن ہی اور ہے اور معاشرتی طور کا تقاضا ہی اور ہے تو ایسے شعر کیسے نکالیں۔ اسی وجہ سے آبرو کے ہاں ایہام کی افراط ہے اور اسی لیے انھیں ایہام گو بلکہ اردو میں ایہام گوئی کے بنیاد گزاروں میں شمار کر کے ان سے سہل گزر جانا مبصّرین کا ایک شیوہ بن گیا ہے۔

بے شک ایہام ہی کیا کسی بھی خارجی حُسنِ کلام یا صنعت کو بالقصد شاعری میں برتنے سے مضمون لفظ کا تابع ہو جاتا ہے، بیساختگی کا خون ہو جاتا ہے اور کلام کی تاثیر میں کمی آ جاتی ہے۔ لیکن آبرو کے ہاں ایہام کے باوصف سچّے دلی جذبات وکیفیات کی ایسی برملا اور بیساختہ ترجمانی بھی ہے جو دل سے نکلتی ہے اور دل پر اثر کرتی ہے۔ ایسے اشعار یہاں پیش کرنا گویا انتخاب در انتخاب کے مترادف ہے لیکن شاید نامناسب نہیں ہے۔ یہ شعر ملاحظہ ہوں جو عمداً ردیف وار پیش نہیں کیے گئے۔ ان سے اندازہ ہو گا کہ اخلاق و تصوّف یا غزل کے روایتی مضامین مثلاً محبوب کی شوخی اور اس کا سراپا، کیفیت ہجر و گریہ اور دیگر دلی کیفیات

کے بیان میں آبروؔ کے ہاں تاثیر بھی ہے اور ندرت بھی:

دور خاموش بیٹھ رہتا ہوں ۔ اس طرح حال دل کا کہتا ہوں

یوں آبرو بناوے دل میں ہزار باتیں ۔ جب رو برو ہو تیرے گفتار بھول جاوے

دل کب آوارگی کو بھولا ہے ۔ خاک گر ہو گیا بگولا ہے

اک عرض سب سیں چھپ کر کرنی ہے ہم کوں تم سیں ۔ راضی ہو گر کہو تو خلوت میں آکے کہ جاں

مرے کے بعد یار و دوست پھر کیا کام آتا ہے ۔ اُسے کوئی دوڑ کر پھیرو کہ میری عمر جاتی ہے

کچھ ٹھہرتی نہیں کہ کیا ہوگی ۔ اس دلِ بے قرار کی صورت

قول آبرو کا تھا کہ نہ جاؤں گا اُس گلی ۔ ہو کر کے بے قرار دیکھو آج پھر گیا

شوق سے جس گھر میں ہو تو جلوہ گر ۔ آئینے ہو جائیں دیواروں میں دل

عشق ہے اختیار کا دشمن ۔ صبر و ہوش و قرار کا دشمن

کیا ہوا گو کہ مر گیا فرہاد ۔ روح پتھر سے سر پٹکتی ہے

زلف کی شان مکھ اوپر دیکھو ۔ کہ گویا عرش میں لٹکتی ہے

پھرتے تھے دشت دشت دیوانے کدھر گئے
وے عاشقی کے ہائے زمانے کدھر گئے

دل تار میں حسرت کے گوہر نمن پرو دو ۔ یا بحر میں فنا کے قطرے کے جوں ڈبو دو

کرتے تو ہو تغافل پر حال آبرو کا ۔ دیکھو تو تم بھی پیارے بے اختیار رو دو

زندگانی تو ہر طرح کاٹی ۔ مر کے پھر جیونا قیامت ہے

روٹھا ہوں دل سیں میں بھی نہیں بولنے کا ہرگز
اک بات رہ گئی ہے ٹک دوڑ اُسے بلا لے

دل کو غنچے کے کھول جب دیکھا ۔ شوق پایا تمام تجھ لب کا

جنوں کے جام کوں لے شیشۂ شراب کوں توڑ
خرد گلی سیں پری پیکراں کی بیدل جا

اب دین ہوا زمانہ سازی ۔ آفاق تمام دہریا ہے

جلتے ہیں چشم و اشک یہ گرمی سیں جوش میں
تجھ بن انکھیاں ہوئی ہیں یہ طوفان کا تنور

نگہ گرم سیں مرے دل کوں خوش نین آگ سی لگائے گیا

کبھی نرگس، کبھی گل ہو میری خاک عدم سیتی
نکلتی ہیں انکھیاں ہر فصل، تمنا کے نظارے کوں

سیج نبری کے شوق میں چھوڑا رات کو پھول نیں چمن کا پاس

مرتا تھا پے جب سیں تم پوچھنے کو آئے
بیمار کو تبھی سے فرصت ہے میرے صاحب

تمھارا دل اگر ہم سیں پھرا ہے تو بہتر ہے ہمارا بھی خدا ہے

قیامت کری بات اک ہنس کے بولی
مجھے بات کی بات میں مار ڈالا!

اساس اس کی حباب آسا، سانس اک لوں توڑ دھے جائے
کریں گھر میں فلک کے آبرو ہم کیونکہ آسائش

چھوڑ تسبیح ہزار دانوں کی ہاتھ میں اپنے ایک دل لے شیخ

غزالاں، آبرو کر چاک دل مدت سوں نکلا ہے
کہو کیا حال ہے دشتِ جنوں میں اس دیوانے کا

سر نوایا خجل ہو کر اپنا دیکھ غنچے میں تیری کج کلہی

کیا تھا غیر کے ہنس بولنے سیں ہم عتاب اس کوں
دیا سن کر سخن میرا محبت سیں جواب اس کوں

غریبی ہے تو ہرگز ڈر نہیں کچھ مگر دشمن خدائی کی خودی ہے

دامنِ دشت کیا نقشِ قدم سوں پُر گل
کس بہاراں کا یہ دیوانہ تماشائی ہے

مئے وحدت کا سب ساماں ہے اے بے خبر تجھ میں
انکھیوں کو جام، دل کو آبگینہ، سر کے تئیں خم کر

قائل تری کمر سیں کیا ہم نیں دہریا
کہتا تھا وہ وجود میں جگ کے عدم نہیں

یارو کوئی کہے کہ کبھی یوں بھی ہوئے گا
باتیں کریں گے بیٹھ کے آپس میں پیار کی

تعین آبرو تیرا یہ گرداب جدائی ہے
ملا دے دل کے تئیں دلدار سیں قطرے کوں قلزم کر

آب ہو خجلت سیں اپنا عکس دیکھا دوسرا
کیا دوئی سیتی مجھے شرمندگی حاصل ہوئی

رقیباں کے سنم دل نیں کیے برداشت تب جانا
کہ دیوانہ بھی اپنے کام میں ہشیار ہوتا ہے

بے وفا ہے، شوخ ہے، بے رحم ہے، بیزار ہے
جو کہو سب ہے ولیکن کیجیے کیا یار ہے

مجنوں تو باؤلا تھا جن راہ لی جنگل کی
سیانا وہی کہ جس نیں کہ شہر کی ہوا لی

خود اپنی آدمی کو بڑی قید سخت ہے　　　چھوڑ آئینہ و توڑ سکندر کے سر کے تئیں

اور ایسے ہی بہت شعر ہیں جن میں بیساختگی کے ساتھ حکمت کی باتیں بھی ہیں، شیخ و زاہد پر طنز بھی ہے، محبوب کے اوصاف کا بیان بھی ہے اور دل کی بینائی کا بھی۔ ان میں سادگی، اصلیت اور جوش کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شعرگوئی کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے والے شعر اور یہاں پیش کردہ منتخب اشعار کی روشنی میں یہ خیال بہر حال آتا ہے کہ اگر آبرو کو شاہ حاتم (۱۶۹۹ء تا ۱۷۸۳ء) کی سی طویل عمر نصیب ہوتی تو شاید وہ بھی ایہام سے دامن بچاتے۔

ایہام کے سلسلے میں یہ بھی دھیان رکھنا چاہیے کہ ایہام کے معنی وہم میں ڈالنے کے ہیں؛ کلام میں ایسا لفظ بنیاد بنانا جس سے اس کے صاف سیدھے سامنے کے معنی مراد نہ ہوں بلکہ دوسرے یا دور کے معنی مراد ہوں۔ کلام میں ایسے لفظ کو بنیاد بنانا جس سے سامع یا قاری تھوڑی دیر کے لیے وہم میں پڑ جائے شاعر کی طباعی کی علامت بہر حال ہے اور اگر سامع یا قاری یہ جانتا ہو کہ ایسا کیا جا رہا ہے تو اسے بھی لطف آسکتا ہے۔ ایسا بالعموم اسی وقت ہوتا ہے جب طرفین شگفتہ خاطر، نچنت، بیٹھے ہوں یا کم از کم بے فکر ہوں اور تفریح و تفنن کے لیے آمادہ۔ ابتدائی عہد محمد شاہی کا جو کچھ احوال اوپر دیا گیا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ فضا کلام میں ایسے کھیل کھیلنے کے لیے سازگار تھی۔

دوسرے جس زبان کو آبرو شعر گوئی کے لیے اختیار کر رہے تھے اس کے ایک طرف فارسی تھی دوسری طرف مغربی ہندی کی بولیاں خصوصاً برج بھاشا، اور ان کے مقابلے میں ریختہ گوئی کا امتیاز قائم کرنا تھا۔ بعض اوقات یہ کاوش بھی ہوتی ہوگی کہ لفظ ایسا استعمال ہو کہ بیک وقت فارسی کے متوالے بھی لطف اندوز ہوں اور ولیسی بولی / برج بھاشا والے بھی۔ چونکہ اس وقت فارسی میزان ہی پر خود شاعر کی بھی نظر تھی اس لیے خود شاعر کو بھی تسکین ہوتی ہوگی۔ صورت حال کسی حد تک ۱۳ ویں ۱۴ ویں صدی کے امیر خسرو کے اس شعر سے واضح ہو سکتی ہے جو فارسی اور "ہندی" دونوں زبانوں کا ہو سکتا ہے:

آری آری ہمہ بیاری آری ماری ماری برہ کہ ماری آری

یا اس رباعی میں خط کشیدہ حصّہ:

رفتم بہ تماشائے کنار جوئے دیدم بلب آب <u>زن ہندوئے</u>
گفتم صنما بہائے زلفت چہ بود فریاد بر آورد کہ ڈر ڈر موئے (۱۹)

ایہام کے اردو میں چلن کے اسباب سے بحث کرتے وقت ہندی کے دوہوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ اشارہ کیا گیا۔ پہیلیوں اور کہہ مکرنیوں وغیرہ کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے جو اردو ہندی معاشرے میں خاصی مقبول

رہی ہیں اور جن میں الفاظ کا ایسا استعمال اہمیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ عربی فارسی کی ان کتابوں میں بھی اس کا جواز ڈھونڈا جاسکتا ہے جو ہندوستانی طلبہ کے درسیات میں داخل تھیں (مثلاً مقاماتِ حریری (۲۵) متاخرین شعرائے فارسی مثلاً صائب تبریزی کا ذکر بھی کیا گیا (۲۱) جو شاہجہاں کے عہد میں ہندوستان آیا۔ اس بیان کو طول دینا یہاں مناسب نہیں ہے (۲۲) مختصراً ایہام الفاظ کو گنجینۂ معنی کا طلسم نہیں بنایا اور ضرورت سے زیادہ کسی بھی صنعت پر زور دینا لطف کے بجائے بدمزگی پیدا کر دیتا ہے۔ ویسے ہندوستان میں ایہام سے شیفتگی اسی زمانے سے ثابت کی جاسکتی ہے جب مخلوط معاشرے اور مشترکہ گنگا جمنی تہذیب کی بنیاد پڑ رہی تھی اور یہ شیفتگی امتدادِ زمانہ کے ساتھ بالکل مٹ نہیں گئی۔ صرف دو شعر پیش ہیں، ایک ۱۳ ویں ۱۴ ویں صدی کے امیر خسرو سے منسوب کیا جاتا رہا ہے اور دوسرا ۱۷ ویں ۱۸ ویں صدی کے شاہ سعد اللہ گلشن کا ہے:

زبانِ یارِ من ترکی و من ترکی نمی دانم
چہ خوش بودے اگر بودے زبانش در دہانِ من

بدقت می تواں فہمید معنی ہائے نازِ او
کہ شرحِ حکمت العین است مژگانِ درازِ او (آبِ حیات)

[حکمت العین : علم حکمت کی ایک کتاب]

آبرو کا کلام اُسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ ایک طرف ولی کے اعتراف و تقلید کے باوجود اس سے الگ ہے اور دوسری طرف بہ لحاظِ زبان و بیان بعد کے آنے والوں کے لیے زمین ہموار کرتا ہے۔ وہ سلسلہ غزل گوئی کی شکل میں کس طرح آگے بڑھا، امرد پسندی کے اثرات بتدریج کس طرح زائل ہوتے گئے، جو بات آبرو کے ہاں سیدھی سادی لگاوٹ کی سی تھی وہ معاملہ بندی تک کب اور کس طرح پہنچ گئی، زمانے کے رنگ بدلنے کے ساتھ ساتھ کیسے بدلتی ہوئی سماجی زندگی کے تقاضوں سے دیگر صنائع لفظی کی طرح ایہام کی مقبولیت میں کس طرح کمی آتی گئی، کن باتوں نے کس غزل گو کے ہاں امتیازی رنگ دکھایا اور

غزل اپنی ہئیت اور روحِ اصلی کو برقرار رکھتے ہوئے ہر دور میں کس طرح مقبول رہی اور آج تک مقبول ہے۔ یہ سب بعد کی باتیں ہیں۔

حوالے :-

(۱) Schimmel, Annemarie: Islamic Literatures of India, being Vol. III, 1 of A History of Indian Literature ed. by Jan Gonda; Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1973, pp.7-8.

(۲) جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، جلد دوم، حصہ اوّل، دہلی۔ صفحات ۱۲-۲۱۱

(۳) ملاحظہ ہو مثنوی مشمولہ دیوانِ آبرو، مرتبہ ڈاکٹر محمد حسن، ترقی اردو بیورو دہلی ۱۹۹۰ء صفحہ ۳۳۱

(۴) دیوانِ آبرو مقدمہ۔ صفحات ۷۳-۷۲۔

(۵) محمود شیرانی: مقالاتِ شیرانی جلد دوم، مجلس ترقیٔ ادب لاہور ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۴۲۔ اسی بینوا نے محمد شاہ بادشاہ کے ۱۱ ویں سنہ جلوس (۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۹ء) کے جفت فروشوں کے فساد پر ایک مخمس بھی لکھا ہے جس سے اس عہد کے بکھیڑوں کا اندازہ ہوتا ہے یہ مخمس بعنوان "در مذمت طرہ بازخاں" اردو شاعری کے دبستانِ دہلی میں تاریخی واقعات کے شعر کے ذریعے سے بیان کی غالباً پہلی مثال ہے ... نادر شاہ کی پانی پت میں آمد، دہلی کے لشکر کے انتشار، اُمراء کی منافقت اور سپاہیوں کی آرام طلبی پر شاکر ناجی کا مخمس اور پھر میرؔ و سوداؔ کے متعدد شہر آشوب بعد کی باتیں ہیں"۔ (شیرانی)۔

(۶) محمد حسین آزاد: آبِ حیات، نیز مجموعۂ نغز: قدرت اللہ قاسم مرتبہ محمود شیرانی ترقی اردو بورڈ ایڈیشن، دہلی ۱۹۷۳ء۔ صفحہ ۲۲۔

(۷) شیخ محمد اکرام: رودِ کوثر، لاہور، سنہ ندارد، صفحہ ۳۰۸۔

(۸) Satish Chandra: Cultural and Political Role of Delhi 1675-1725 in Delhi Through the Ages ed. by R.E. Frykenberg, OUP, Delhi, 1986, pp.205-220.

(۹) Sherwani, H.K.: Cultural Trends in Medieval India, Asia Publishing House, Bombay, 1968, pp.91-92.

(۱۰) ستیش چندر، متذکرہ

(۱۱) اکرام متذکرہ، صفحہ ۳۹۹

(۱۲) Schimmel, Annemarie: Classical Urdu Literature being vol. VIII of A History of Indian Literature, 1975, pp.169-70.

نیز شمل: اسلامک لٹریچر متذکرہ صفحہ ۲۴

(۱۳) سید مسعود حسن رضوی ادیب: فائز دہلوی اور دیوان فائز، انجمن ترقی اردو ہند ۱۹۶۵ء۔ صفحات ۳۴، ۳۹

(۱۴) جمیل جالبی متذکرہ صفحہ ۴۴ (۱۵) شروانی متذکرہ صفحہ ۴۶

(۱۶) ڈاکٹر محمد حسن: دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر، علی گڑھ ۱۹۶۴ء
صفحات ۳۴-۳۱ و صفحہ ۵۱، نیز ستیش چندر متذکرہ صفحہ ۲۱۴

(۱۷) محمود شیرانی۔ مقالات متذکرہ

(۱۸) ملاحظہ ہو حاتم کا دیباچہ دیوان زادہ مشمولہ "سرگذشتِ حاتم" مرتبہ سید محی الدین قادری زور۔ حیدرآباد دکن ۱۹۳۴ء صفحہ ۱۲۷

(۱۹) وحید مرزا: امیر خسرو، ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد ۱۹۴۹ء صفحہ ۳۲۲

(۲۰) شمل: کلاسیکل اردو لٹریچر متذکرہ صفحہ ۱۶۵

(۲۱) محمد حسن: دہلی میں اردو... متذکرہ، صفحہ ۲۸۱

(۲۲) ایہام کی ابتدا اور ارتقا اور اس کے حسن و قبح پر مفصل بحث کے لیے حالی کے مقدمہ شعر و شاعری، آزاد کی آب حیات، ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی کی دلی کا دبستان شاعری، ڈاکٹر محمد حسن کا مرتبہ دیوان آبرو، متذکرہ اور جمیل جالبی کی تاریخ ادب اردو متذکرہ بالخصوص صفحہ ۱۹۱ تا ۱۹۴ اور ۲۱۸ تا ۲۲۱ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

ہیرلڈ لیم
عزیز احمد

چنگیز خاں : فاتح عالم

آٹھواں باب

ختا

دیوارِ چین کے اس پار کے حالات ایشیائے بلند کے حالات سے بہت مختلف تھے۔ یہاں کا تمدن پانچ ہزار سال پرانا تھا۔ یہاں کے بعض بعض کتبے اور تحریریں تیس صدیاں پیشتر لکھی گئی تھیں۔ یہاں جو انسان رہتے وہ اپنی زندگی گیان دھیان میں بھی گزارتے اور حرب وضرب میں بھی۔

ایک زمانہ ایسا تھا کہ ان لوگوں کے آبا و اجداد بھی خانہ بدوش سوار تھے اور تیر اندازی میں مشاق تھے، لیکن تین ہزار سال سے انھوں نے ہجرت اور خانہ بدوشی ترک کر رکھی تھی۔ انھوں نے اپنے رہنے کے لیے شہر بنائے تھے۔ تین ہزار سال کے عرصے میں بہت کچھ کیا جا سکتا ہے۔ اُن کی آبادی میں بڑا اضافہ ہو گیا تھا اور جب انسانوں کی آبادی پھیلتی اور ہجوم بہت بڑھ جاتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہنے کے لیے دیواریں بناتے ہیں اور اپنی آبادی کو مختلف طبقوں میں تقسیم کر لیتے ہیں۔

گوبی کے برعکس، جو لوگ چین کی دیوار عظیم کے پیچھے رہتے تھے، ان میں غلام اور کسان بھی تھے۔ عالم و فاضل، سپاہی اور فقیر بھی۔ اور عمّال بھی امرا اور ملوک بھی۔ ان کا ایک شہنشاہ ہوا کرتا تھا جسے وہ تی ان تسی (فرزند آسمان) مانتے۔ اس کا دربار

۔گویا "ابرآسمان" ہونا۔

۱۲۱۰ئہ میں، جو بارہ جانوروں کی جنتری کے مطابق بھیڑ کا سال تھا، چین کے شہنشاہی تخت پر قِن یا کِن یا چِن (خاندانِ زرّیں) متمکن تھا۔ دربار کا پایۂ تخت ین کنگ تھا۔ یہ مقام اُس جگہ سے قریب ہے جہاں اب پیکن آباد ہے۔

ملکِ ختا (چین) کی حالت ایک معمّر خاتون کی سی ہے جو بڑے سلیقے اور بڑی شان کا ملبوس پہنے، گیان دھیان میں محو ہو، جس کے اطراف میں بہت سے بچّے جمع ہوں لیکن بچوں کی نگہداشت نہ ہو سکتی ہو۔ چین کی بیداری اور خواب کے اوقات مقرر تھے۔ اس معمّر خاتون کی سواری خادموں کی ہمراہی میں گاڑی پر نکلتی اور مُردوں کی لوحِ مزار سے دعائیں مانگتی۔

اس کا ملبوس رنگ برنگ کے کچّے ریشم کا تھا۔ حالانکہ اس کے غلام سوتی کپڑے پہنے ننگے پاؤں دوڑتے پھرتے۔ اس کے اعلیٰ افسروں کے سر پر خدّام چھتریاں لیے پھرتے۔ مکانوں کی چوکھٹوں کے اندر، شیطانوں سے بچنے کے لیے پردے کھڑے ہوتے۔ یہاں سر جھکا کے رسوم کی پابندی کی جاتی اور ساری توجہ اس پر کی جاتی کہ روزمرہ کی عادات و اطوار میں کمال شائستگی کیسے پیدا کیا جائے۔

وحشی قبائل شمال سے آیا کرتے تھے۔ اہل ختا خود شمال سے آئے تھے اور قِن تو سو سال پہلے آئے تھے۔ لیکن آنے کے بعد وہ دیوارِ چین کی آبادی کے جمِ غفیر میں گھل مل گئے تھے۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد ان سب نے اہل ختا کے عادات و اطوار اختیار کر لیے تھے۔ ویسے ہی کپڑے پہننے لگے تھے اور انھیں رسموں کی پابندی کرنے لگے تھے۔

ختا کے شہروں میں تفریح کرنے کے لیے جھیلیں بنی ہوئی تھیں، جن پر کشتیوں میں سوار ہو کے لوگ چاول کی شراب پیتے اور عورتوں کے ہاتھ میں بجتی ہوئی چاندی کی گھنٹیوں کا خوش آئند نغمہ سنتے۔ کبھی کبھی ان کی کشتیاں کسی کھپریل کی چھت والے پیگوڈے کے نیچے سے ہو کر گزرتیں اور وہ مندر کے گجر کی آواز سنتے

وہ بھولے ہوئے زمانے کی، بانس کے کاغذ پر لکھی ہوئی کتابوں کا مطالعہ کرتے اور تانگ خاندان کے عہدِ زرّیں کی طول طویل ضیافتوں میں ان پر بحثیں کرتے۔ وہ چین کے لوگ تھے۔ ایک خاندان کے پیرو اور اس کی رعایا، تخت نشین بادشاہ کے چاکر۔ وہ روایات کے محکوم تھے اور روایات کی تعلیم یہ تھی کہ سب سے بڑا فرض خاندان شاہی کی اطاعت ہے۔ حالانکہ استاد کوانگ (کنفوشس) کے زمانے میں ایک آدھ بار ایسا بھی ہوا تھا کہ ایک بار شہنشاہ ایک طوائف کو اپنے ساتھ سواری میں بٹھا کر نکلا اور اس کے پیچھے کی سواری پر یہ بزرگ تھا تو لوگ کہنے لگے "دیکھو ہوس آگے آگے ہے اور نیکی پیچھے"۔

کوئی آوارہ مزاج شاعر، شراب کے نشے میں چور دریا پر چاندنی رات کا حسن دیکھنے جاتا اور نشے کے عالم میں دریا میں گر کے ڈوب جاتا، تب بھی وہ بڑے اعلیٰ پایہ کا شاعر سمجھا جاتا۔ جستجوئے کمال میں بڑی محنت اور بڑا وقت درکار ہے، لیکن وقت کی خطا میں کوئی خاص قیمت نہ تھی۔

مصوّر کے لیے یہ کافی تھا کہ ریشم پر ذرا سا رنگ بکھیر کے کسی شاخ پر چڑیا کی تصویر یا برف پوش پہاڑیوں کی تصویر بنا دے۔ یہ محض تفصیل ہوتی لیکن مکمّل تفصیل۔ ستارہ شناس اپنی چھت پر پیتل کے گولے اور مزدلے لیے بیٹھا ستارے کی گردش کا حساب لکھتا جاتا۔ یہاں تک کہ رجز خواں یا جنگ کا مغنّی بھی غور و فکر کا پابند تھا۔

"اب خاموش دیوار سے چڑیا تک کے چہچہانے کی آواز نہ آتی — رات کا سناٹا چھایا تھا اور رات کی تاریکی میں مُردوں کی روحیں ادھر ادھر آوارہ پھرتی رہیں۔ ڈوبتا ہوا چاند گرتی ہوئی برف پر جگمگاتا ہے۔ فصیلوں کے نیچے خندقوں میں خون جم گیا ہے اور مُردوں کی داڑھیوں پر برف جم گئی ہے۔ ہر تیر چلایا جا چکا ہے۔ ہر کمان کی زہ ٹوٹ چکی ہے۔ جنگی رہوار کی طاقت سلب ہو چکی ہے۔ اس طرح ہان لی کا شہر دشمن کے قبضے میں آیا ہے۔"

اس طرح مطرب موت کا نقشہ ایک تصویر کی طرح دیکھتا اور پیش کرتا اور تقدیر پر راضی برضا ہو جاتا جو ختا کی میراث تھی۔

ان کے پاس جنگی مشینیں بھی تھیں، ایسے پرانے اور بیکار رَن کے رَتھ جنھیں بیس بیس گھوڑے کھینچتے ہیں، منجنیقیں، ایسی کڑی کمانیں جنھیں دس آدمی مشکل سے کھینچ پاتے۔ بعض منجنیقیں اتنی بڑی بڑی تھیں کہ دو سو آدمیوں کو ان کی بڑی بڑی رسّیاں کھینچنی پڑتیں۔ ان کے پاس "اڑتی ہوئی آگ" بھی تھی اور ایسی آگ بھی جو بانس کے اندر بھر کے بارود کی طرح اُڑائی جاتی۔

ختا میں لڑائی ایک ہنر تھا اور یہ اُن دنوں سے جب سے کہ مسلّح دستے اور لڑائی کے رتھ ایشیا کے صحراؤں میں نبرد آزمائی کی مشق کرتے اور فوج کی خیمہ گاہ میں ایک مندر محض اس لیے ایستادہ کیا جاتا کہ سپہ سالار اس میں تنِ تنہا اپنی جنگی تجویزوں پر غور و خوض کر سکے۔ کوانتی لڑائی کا دیوتا تھا اور اسے پیروؤں کی کمی نہ تھی۔ ختا کی اصلی طاقت اس کی آبادی کے تربیت یافتہ بے شمار باشندوں اور انسانی جانوں کے اس بے پناہ اور بے انتہا وسیع ذخیرے میں مضمر تھی۔ رہ گئی ختا کی کمزوری، تو اس کے متعلق سترہ صدیاں پہلے ختا کے ایک سپہ سالار نے یوں تنبیہہ کی تھی:

کوئی بادشاہ اگر اپنی فوج پر اس طرح حکومت کرے جیسے وہ اپنی سلطنت پر حکومت کرتا ہے تو وہ اپنی فوج کو تباہ کر دے گا، کیونکہ وہ فوج کے اندرونی حالات سے اور ان حالات سے جن کا فوج کو مقابلہ کرنا ہوتا ہے، بے خبر ہوتا ہے۔ اس طرح فوج لنگڑی ہو جاتی ہے اور سپاہیوں میں بے چینی پھیلتی ہے۔
"اور جب فوج میں بے چینی اور بے اعتباری ہو تو افراتفری مچ جاتی ہے اور فتح ہاتھ سے چھن جاتی ہے۔"

ختا کی اصلی کمزوری اس کا شہنشاہ تھا جو خود ین کنگ میں رہا کرتا اور اس کے سپہ سالار فوجوں کی سرداری کرتے۔ اس کے برعکس دیوار پار کے خانہ بدوشوں کی طاقت کا راز ان کے خان کی جنگی جبلّت تھی جو بنفسِ نفیس فوج کی سالاری کرتا۔

اس وقت چنگیز خاں کی صورت حال وہی تھی جو ایک زمانے میں اطالیہ میں قرطاجنہ کے سپہ سالار ہنی بال کی تھی۔ اس کے سپاہیوں کی تعداد محدود تھی۔ اگر اسے

ایک بڑی شکست مل جاتی تو وہ اور اس کے خانہ بدوش اپنے صحراؤں کو واپس بھاگ آتے۔ مبہم فتح سے انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچ سکتا تھا۔ اس کے لیے یہ ضروری تھا کہ اسے قطعی فتح نصیب ہو، لیکن اس کے سپاہیوں کی تعداد میں کوئی خاص کمی نہ ہونے پائے اسے ایسے حریف کے مقابل اپنے دستوں کو جنگ کی مشق کرانی تھی جو جنگ کے داؤ پیچ کا بڑا کہنہ مشق استاد تھا۔

اس درمیان میں قراقرم میں اب بھی اس کا لقب باغیوں کا دشمن سالار تھا۔ اور وہ چین کے تاجدارِ زرّیں کی رعایا سمجھا جاتا تھا۔

پچھلے زمانے میں جب ختا کی قسمت کا ستارہ عروج پر تھا تو چین کے شہنشاہ دیوارِ عظیم کے اس پار کے خانہ بدوشوں سے خراج طلب کرتے تھے۔ اپنی کمزوری کے زمانے میں ختا کے شاہی خاندان خانہ بدوشوں کے حملے ٹالنے کے لیے چاندی، کچے ریشم، منقش چمڑے، تراشے ہوئے جیڈ، اور غلّے اور شراب کے قافلوں کے قافلے تحفے کے طور پر بھیجتے۔ اپنے اعزاز کے بچاؤ یا دوسرے الفاظ میں ختا کے شاہی خاندان کی شرم رکھنے کے لیے اس الٹے خراج کو تحائف کا لقب دیا جاتا لیکن طاقت کے زمانے میں جو کچھ خانہ بدوش خانوں سے وصول کیا جاتا اسے خراج کہا جاتا۔

حملہ کرنے والے قبیلے نہ ان بیش بہا تحفوں کو بھول پائے تھے اور نہ ختا کے ٹوپی اور کمربند پہننے والے' دیوار پار کے افسروں کے زبردستی خراج وصول کرنے کی اذیت کو۔ اس طرح اس وقت مشرقی گوبی کی قومیں برائے نام ختا کے تاجدارِ زرّیں کی رعایا سمجھی جاتی تھیں اور "مغربی سرحدوں کا سردار" ان کا غائبانہ حاکم سمجھا جاتا تھا — چنگیز خاں کا نام افسروں کی فہرست میں باغیوں کے دشمن سالار کی حیثیت سے درج تھا وقت پرین کنگ کے منشیوں نے بہی کھاتے دیکھ کے قاصدوں کو گھوڑوں اور مویشیوں کا خراج وصول کرنے کے لیے اس کے پاس بھیجا۔ اس نے یہ خراج ادا نہیں کیا۔

آپ دیکھیں گے کہ صورتِ حال خالص طور پر چینی انداز کی تھی۔ چنگیز خاں کے رویّہ کو دو تین لفظوں میں بیان کیا جاسکتا ہے " چوکنے پن سے انتظار "

گوبی کی یورشوں کے زمانے میں چنگیز خاں نے اس عظیم دیوار چین کو کئی جگہ سے دیکھا تھا۔ اس کی مٹی اور اینٹ کی فصیل کا غور سے معائنہ کیا تھا۔ اس کے دروازوں پر برجوں کو دیکھا تھا اور اوپر دیوار کی چوڑائی کا اندازہ اس سے کیا تھا کہ چھ گھوڑے سینہ بہ سینہ ایک ساتھ اس پر دوڑائے جا سکتے تھے۔

حال ہی میں اس دیوار کے قریب ترین حلقے کے ہر دروازے کے سامنے اس نے اپنا پرچم لہرایا تھا لیکن نہ تو مغربی سرحدوں کے محافظ افسر اور نہ تاجدارِ زرّیں نے اس کی طرف ذرا بھی توجہ کی تھی، لیکن سرحد کے غیر جانبدار قبیلوں نے جو اس دیوار کے سائے تلے رہتے تھے اور جو سیر و شکار میں ختا کے شہنشاہ کی خدمت گزاری کرتے تھے۔ اس جرأت کا اچھی طرح مشاہدہ کیا اور یہ اندازہ لگایا کہ تاجدار زرّیں اس خانہ بدوش سردار سے ڈرتا ہے۔

واقعہ دراصل یوں نہیں تھا۔ ختا کے کروڑوں باشندے اپنے فصیل بند شہروں میں اپنے آپ کو محفوظ سمجھتے تھے اور ڈھائی لاکھ جنگجوؤں کے اس خانہ بدوش لشکر کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ ہوا صرف یہ کہ تاجدار زرّیں کو جنوب میں دریائے ینگ سی (جسے چینی فرزند بحر کہتے تھے) کے اس پار کے پرانے خانوادے سانگ سے دائمی لڑائی کے سلسلے میں کمک مانگنے کی ضرورت پڑی اور اس نے خانہ بدوش مغل شہسواروں کی کمک طلب کی۔

چنگیز خاں نے بڑی خوشی سے کئی تومان اس کی مدد کے لیے روانہ کیے۔ ان سوار دستوں کی سرداری کے لیے اس نے جبی نویان اور دوسرے ارخونوں کو متعیّن کیا۔ یہ نہیں معلوم کہ ان دستوں نے تاجدارِ زرّیں کی کیا خدمت انجام دی، لیکن انھوں نے اپنی آنکھیں کھلی رکھیں اور پوچھ گچھ سے اپنی معلومات بڑھاتے رہے۔

اُن میں خانہ بدوشوں والی وہ صفت پوری طرح موجود تھی کہ وہ سرزمین کی نشانیاں نہ بھول سکتے تھے۔ جب وہ گوبی واپس ہوئے تو ختا کی سرزمین کا نقشہ ان کے ذہنوں میں اچھی طرح محفوظ تھا۔

انھوں نے بڑی بڑی عجیب حکایتیں سنائیں۔ انھوں نے بتایا کہ دریاؤں کے

کنارے پتھر کے چبوتروں پر پکّی اور صاف سڑکیں دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ لکڑی کے کبت دریاؤں میں بہتے پھرتے ہیں۔ بڑے بڑے شہروں کی دیواریں اتنی اونچی ہیں کہ گھوڑے چھلانگ مار کر انھیں پار نہیں کر سکتے۔

ختا کے لوگ نانکینی پارچے اور رنگ برنگ کے ریشم کی صدریاں پہنتے ہیں۔ بعض بعض غلاموں کے پاس بھی سات سات صدریاں ہیں۔ بوڑھے راویوں کے بجائے نوجوان شعرا دربار کی تفریح کا سامان مہیا کرتے ہیں اور پرانی رزم آرائیوں کے قصّے نہیں گنگناتے بلکہ ریشم کے پردے پر اشعار لکھتے ہیں۔ ان اشعار میں وہ عورتوں کے حسن کا ذکر کرتے ہیں ہر چیز بڑی عجیب اور حیرت ناک تھی۔

چنگیز کے سردار بیتاب تھے کہ دیوارِ عظیم پر حملہ کریں۔ اس وقت ان کی بات ماننا اور اپنے وحشی قبیلوں کو ختا پر یورش کرنے کے لیے آگے بڑھانا، خان کے لیے تباہی کا سامان ہوتا۔ اُس کے گھر پر بھی آفت آجاتی۔ اگر وہ اپنی نئی سلطنت چھوڑ کے مشرق میں ختا میں شکست کھا جاتا تو اس کے دوسرے دشمن مغل علاقوں پر حملہ کرنے میں کوئی پس و پیش نہ کرتے۔

گوبی کا صحرا اس کا اپنا تھا، جہاں سے وہ جنوب، جنوب مغرب اور مغرب کی جانب تین طاقتور دشمنوں کو دیکھ سکتا تھا۔ نان لو کے پاس، قافلوں کی جنوبی راہ پر ہیا کی عجیب و غریب سلطنت تھی جو قزاقوں کی سلطنت کہلاتی تھی۔ یہاں دبلے پتلے لوٹ مار کرنے والے تبتی پہاڑوں سے اُتر کے آئے تھے اور انھوں نے ختائیوں کو بے دخل کر دیا تھا۔ اس علاقے کے پیچھے قراختائیوں کی طاقت ور کوہستانی سلطنت تھی۔ مغرب میں قرغیزوں کے خانہ بدوش گروہ تھے جو ابھی تک مغلوں کی دسترس سے باہر رہے تھے۔

ان سارے خطرناک ہمسایوں کے مقابل چنگیز خاں نے ارخونوں کی سرکردگی میں اپنے لشکر کے سوار دستے بھیجے۔ کئی مرتبہ ہر قسم کے موسم میں اس نے بنفسِ نفیس ہیا کے علاقے میں لڑائی کے لیے پیش قدمی کی۔ یہ لڑائی زیادہ تر کھلے علاقے میں لوٹ مار کی

کی صورت میں ہوتی اور اس نے ہیا کے سرداروں کو بہت جلد قائل کر لیا کہ چنگیز سے صلح رکھنے میں ہی خیریت ہے۔ اس صلح کی توثیق خون کے رشتے سے کی گئی۔ اس طرح کہ شاہی خاندان کی ایک عورت چنگیز خاں کی بیوی بننے کے لیے بھیجی گئی۔ مغرب میں دوسرے رشتے کیے گئے۔ یہ سب احتیاطی تدابیر تھیں اور فوجی اصطلاح میں یہ میمنہ اور میسرہ کی حفاظت کا انتظام تھا۔ لیکن اس سے ان سرداروں میں اسے کئی حلیف اور مل گئے اور اس کے لشکر میں اور بہت سے رنگروٹ شامل ہو گئے۔ اس کے لشکر کو بھی یورش اور حملہ کرنے کا بڑا ضروری تجربہ حاصل ہوا۔

اس دوران میں ختا کے شہنشاہ کا انتقال ہو گیا۔ اژدہے کی شکل والے تخت پر اس کا بیٹا جلوہ افروز ہوا۔ یہ دراز قامت تھا۔ اس کی داڑھی گھنی تھی اور اسے مصوری اور شکار سے خاص طور پر شغف تھا۔ اس نے اپنے آپ کو وائی ونگ کا خطاب دیا۔ ایک معمولی انسان کا اتنا بڑا مرعوب کن خطاب۔

وقت آنے پر ختا کے عمال نے نئے تاجدار کے لیے خراج کے بہی کھاتے کھولے اور ایک افسر کو گوبی کی بلند سرزمین کی طرف بھیجا گیا کہ چنگیز خاں سے خراج وصول کر کے لائے۔ وہ اپنے ساتھ نئے شہنشاہ وائی ونگ کا فرمان بھی لیتا گیا۔ یہ شاہی فرمان تھا اور واجب تھا کہ دو زانو ہو کر اسے قبول کیا جائے، لیکن مغل چنگیز خاں نے ہاتھ بڑھا کے اُسے لے لیا۔ اسی طرح کھڑا رہا اور اس کا ترجمہ سننے کے لیے مترجم تک کو طلب نہیں کیا۔

اس نے پوچھا: "نیا شہنشاہ کون ہے؟"

"وائی ونگ۔"

آداب کے مطابق جنوب کی طرف سرخم کرنے کے بجائے خان نے کھنکھار کے تھوکا۔ "میں سمجھتا تھا کہ فرزند آسمان بڑا غیر معمولی انسان ہو گا، لیکن وائی ونگ جیسا احمق تخت پر بیٹھنے کے قابل نہیں۔ میں اس کے سامنے اپنے آپ کو کیوں ذلیل کروں؟"

یہ کہہ کے وہ اپنے گھوڑے پر سوار ہو کے لوٹ آیا۔ اس رات ارخون اس کے شامیانے میں بلائے گئے۔ ان کے ساتھ اس نے اپنے نئے حلیفوں کو طلب کیا۔ یہ شکاری شہباز دل والے ایدلیقوت تھے۔ ان کے علاوہ اس نے مغربی ترکوں کے بر صفت سردار کو بھی بلایا۔ دوسرے دن چینی قاصد کو خان کے حضور میں بلا کے جوابی پیغام دیا گیا کہ وہ اسے تاجدار زرّیں تک پہنچا دے۔

مغل نے کہلا بھیجا۔ "ہمارا علاقہ اب اتنا منظم ہو چکا ہے کہ ہم ختا کی سیاحت کا ارادہ فرما سکتے ہیں۔ کیا تاجدار زرّیں کی سلطنت اتنی مستحکم ہے کہ وہ ہمارا استقبال فرما سکے؟ ہم ایک ایسے لشکر کے ساتھ آئیں گے جو سمندر کے طوفان کی طرح بپھرتا آئے گا۔ اگر تاجدار زرّیں ہمارا دوست بننا چاہتا ہے تو ہم اپنے زیر سایہ اسے اپنے علاقے پر حکومت کرتے رہنے کی اجازت دیں گے۔ اگر وہ جنگ کرنا چاہے گا تو یہ جنگ اس وقت تک جاری رہے گی، جب تک کہ ہم میں سے ایک کو فتح اور ایک کو شکست نصیب ہو۔"

اس سے زیادہ حقارت آمیز شاید ہی اور کوئی پیغام ہو سکتا۔ چنگیز خاں طے کر چکا تھا کہ اب یورش کا وقت آ چکا ہے۔ جب تک بوڑھا شہنشاہ زندہ تھا تو پرانے بندہ و آقا کے رشتے سے وہ اپنے آپ کو ختا کا وفادار اور ختا کی رعایا سمجھتا تھا۔ وائی ونگ کا وہ کسی طرح پابند نہ تھا۔

قاصد ین کنگ میں وائی ونگ کے دربار میں واپس پہنچا۔ وائی ونگ کو جوابی پیغام سن کر طیش آ گیا[1]۔ مغربی سرحدوں کے محافظ سردار سے پوچھا گیا کہ مغلوں کا

---

[1] بعض مورخوں کا بیان ہے کہ ایک چینی فوج گوبی کے قریب ترین قبیلوں کے مقابل بھیجی گئی اور یہ واقعہ غالباً صحیح ہے کیوں کہ چین سلطنت میں پیش قدمی کرنے سے پہلے مغلوں کو دیوارِ عظیم کے باہر جنگ کرنی پڑی تھی۔

کیا ارادہ ہے اور کیا اندازہ ہے۔ اس نے جواب دیا کہ وہ تیر بہت بنا رہے ہیں اور گھوڑے جمع کر رہے ہیں۔ اس پر مغربی سرحدوں کے محافظ سردار کو قید کر دیا گیا۔

جاڑوں کا موسم گزر رہا تھا اور مغل اسی طرح تیر تیار کرتے رہے اور گھوڑے جمع کرتے رہے۔ تاجدارِ زرّیں کی بدقسمتی یہ تھی کہ وہ اس کے علاوہ بھی اور بہت کچھ کر رہے تھے۔ چنگیز خاں نے ختا کے شمالی علاقے میں لیاؤتنگ کے باشندوں کے پاس قاصد اور تحائف بھیجے۔ اسے معلوم تھا کہ یہ بڑے جنگجو لوگ ہیں جو آج تک یہ نہیں بھول سکے کہ ایک زمانہ ہوا ایک تاجدارِ زرّیں نے ان کے ملک کو فتح کر کے اُن پر تسلط جما لیا تھا۔

یہ قاصد لیاؤ خاندان کے شہزادے سے ملا اور اس سے قسمیہ پیمان باندھا۔ خون سے اور تیر توڑ کے اس سوگند کو استوار کیا گیا۔ لیاؤ (جس کے لفظی معنی لوہے کے ہیں) کے باشندوں نے شمالی ختا پر حملہ کرنے کا عہد کیا اور مغل خاں نے وعدہ کیا کہ وہ ان کا پرانا علاقہ پھر ان کے سپرد کر دے گا۔ اس معاہدے پر چنگیز خاں نے پورا پورا عمل کیا۔ بالآخر اس نے لیاؤ کے شہزادوں کو اپنے زیرِ سایہ ختا کی بادشاہت بخشی۔

نواں باب

تاجدار زرّیں

یہ پہلا موقع تھا کہ خانہ بدوش لشکر ایک ایسی متمدّن طاقت پر حملہ کرنے کے
بڑھ رہا تھا جس کی فوجی طاقت اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی۔ جنگ کے
ان میں ہمیں چنگیز خاں کا نقشہ عمل واضح نظر آتا ہے۔

لشکر کا ہراول بہت پہلے گوبی سے باہر بھیجا جا چکا تھا۔ پہلا گروہ جاسوسوں
سپاہیوں پر مشتمل تھا، جن کا کام مخبروں کو پکڑ لانا تھا۔ یہ ہراول کے سپاہی دیوار
یم کے پیچھے پہنچ چکے تھے۔

ان کے پیچھے پیش رو سوار جن کی تعداد دو سو کے قریب ہوگی، علاقے بھر میں
دو کی جوڑی میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان پیش روؤں کے بہت کافی پیچھے ہراول
ستے تھے۔ یہ کوئی تیس ہزار چُنے ہوئے سپاہی تھے جو بڑے نفیس گھوڑوں پر سوار
ے۔ ہر آدمی کے پاس کم از کم دو گھوڑے تھے۔ یہ ہراول دستے تین تومانوں میں
نقسم تھے۔ ان میں سے ایک تومان کا سالار کار آزمودہ مقولی بہادر تھا۔ ایک کا
لشبیں جبی نویان اور تیسرے تومان کا سردار وہ عجیب و غریب نو عمر نوجوان سوبدائی
ہادر تھا۔ جس کی حیثیت خان کے سپہ سالاروں میں مارشل مسینا کی تھی۔

قاصدوں کے ذریعے ہراول اور فوج کے قلب کے مابین اطلاعات کا انتظام بڑا
کمل تھا۔ یہ قلب فوج بنجر بلندیوں پر سے گزرتا ہوا، گرد کے بادل اڑاتا ہوا ہراول کے
یچھے پیچھے چلا آرہا تھا۔ قلب کی تعداد ایک لاکھ تھی اور پرانے تجربہ کار دیرینہ یاکا مغلوں
پر مشتمل تھی۔ میمنہ اور میسرہ کی بھی اتنی ہی تعداد تھی۔ چنگیز خاں ہمیشہ قلب لشکر

کی سپہ سالاری کرتا اور جنگی تربیت دینے کے لیے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے کو اپنے ساتھ رکھتا۔

نپولین کی طرح اس کا بھی اپنا ایک شاہی محافظ دستہ تھا ہزار سواروں کا، جو چمڑے کی زرہیں اور ساز جنگ پہنے مشکی گھوڑوں پر سوار تھے۔ غالباً ۱۲۱۱ء میں ختا میں پہلی یورش کے وقت لشکر کی تعداد اتنی زیادہ نہ تھی۔

یہ لشکر دیوار عظیم کے قریب پہنچا اور بلا تاخیر ایک بھی سپاہی کی جان ضائع کیے بغیر اس روک کو پار کیا۔ چنگیز خاں ایک عرصے سے سرحد کے قبیلے والوں سے پینگیں بڑھا رہا تھا اور اس کے ہمدردوں نے اس کے لیے دیوار کا ایک دروازہ کھول دیا۔ دیوار چین کے اندر ہو کے مغل دستے مختلف حصوں میں بٹ کے شانسی اور چولی کے صوبوں کے مختلف ضلعوں میں پھیل گئے۔ انھیں قطعی احکام دیے جا چکے تھے۔ انھیں کسی اور سواری کی ضرورت نہ تھی اور ان کے آئین جنگ میں مرکز رسد کا تصور بے معنی سا تھا۔

ختا کی فوجوں کا پہلا پرا جو سرحد کی سڑکوں کی حفاظت کے لیے جمع کیا گیا تھا بُری طرح پسپا ہوا۔ مغلوں کے سوار دستوں نے سونگھ سونگھ کر شہنشاہ کی منتشر پیدل فوج کا پتہ چلا لیا، اسے اپنے گھوڑوں کے تلے روند ڈالا اور تیز رفتار گھوڑوں کی پشت پر سے پیدل فوج کے سمٹے ہوئے جم غفیر میں جا بجا تیروں کی بارش سے ہلچل مچا دی۔

شہنشاہ کی بڑی فوجوں میں سے ایک تو حملہ آوروں کا راستہ ڈھونڈتے ڈھونڈتے گھاٹیوں اور چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں کی ایک بھول بھلیاں میں جا پھنسی۔ اس کا سپہ سالار جس کا نیا نیا تقرر ہوا تھا اس علاقے سے واقف نہ تھا اور وہ کسانوں سے راستہ پوچھتا رہا۔ جبی نویان جو اس کی طرف بڑھ رہا تھا، اسے ضلع کی سڑکیں اور وادیاں خوب یاد تھیں۔ اُس نے رات بھر چکّر کاٹ کے دوسرے دن ختائی فوج کے عقب کو جا لیا۔ مغلوں نے اس فوج کو بری طرح کاٹ ڈالا اور جو لوگ باقی بچے وہ مشرق کی طرف بھاگے جہاں انھوں نے ختا کی سب سے بڑی فوج میں ہراس پھیلا دیا۔

یہ بڑی فوج بھی کشمکش و پنج کے عالم میں رہی اور اس کا سپہ سالار پایۂ تخت بھاگ گیا۔
نگیز خاں تائی تنگ فو پہنچ گیا۔ اس کے راستے میں یہ پہلا فصیل والا شہر آیا تھا۔ اس نے
س کا محاصرہ کیا اور اس کے بعد اپنے دستوں کو بڑھا کے تیزی سے ین کنگ کی
رف لے گیا جو پایہ تخت تھا۔

مغل لشکر کی پھیلی ہوئی تباہی اور اس لشکر کی اس قربت سے دائی ونگ
پر ہراس طاری ہو گیا اور اژدہے کی شکل کے تخت پر جلوہ افروز ہونے والا یہ تاجدار
ین کنگ سے بھاگ کر نکلنے ہی والا تھا مگر اس کے وزیروں نے اسے بڑی مشکل سے
روکا۔ اب اس سلطنت کی سب سے مضبوط پشت پناہ وائی ونگ کے سہارے کے
لیے جمع ہو رہی تھی۔ یہ پشت پناہ متوسط طبقے کا ایک جم غفیر تھا، اڑیل جان نثار مجمع
نبرد آزما بزرگوں کا نام لیوا، جو اپنا سب سے بڑا فرض یہ سمجھتا تھا کہ ملک کے تخت و
تاج کو سلامت رکھا جائے اور جب کبھی چین میں قوم پر بُرا وقت آتا وہ اسی طرح
سینہ سپر ہو جاتا۔

چنگیز خاں نے حیرت ناک سرعت سے ختا کی اولین فوجی مقاومت پر قابو پا لیا
تھا۔ اس کے دستوں نے کئی شہروں پر قبضہ کر لیا تھا، اگرچہ مغربی دربار والے شہر
تائی تنگ فو نے بھی ابھی تک ہتھیار نہیں ڈالے تھے۔

لیکن جیسے ہنی بال کو روما کے سامنے ایک قوی دل قوم کی حقیقی طاقت کا
سامنا کرنا پڑا وہ بھی یہاں اسی صورت حال سے دوچار تھا۔ بڑے بڑے دریاؤں
کے پاس سے نئی نئی فوجیں نمودار ہوتیں، جن شہروں کا محاصرہ ہو رہا تھا معلوم ہوتا
کہ محصور سپاہیوں کی تعداد دیکھتے دیکھتے دن دونی رات چوگنی ہو گئی ہے۔ وہ ین
کنگ کے بیرونی باغوں سے ہو کر گزرا اور پہلی مرتبہ اس نے ان بالا و بلند دیواروں
کی عظیم الشان وسعت کو دیکھا۔ پہاڑ اور پُل اور قلعوں کے ایک سلسلے کے درجہ بدرجہ
سقف و بام۔

اس نے فوراً اندازہ کر لیا ہو گا کہ اپنی مختصر فوج سے ایسے شہر کا محاصرہ کرنا

بیکار ہے۔ وہ فوراً ہی واپس لوٹ گیا اور جب خزاں کا موسم آیا تو اس نے ... رجمنٹوں کا رخ واپس گوبی کی طرف پھیر دیا۔

لیکن اس کے بعد جب بہار آئی اور اس کے گھوڑوں کو پھر سے طاقت میسر آئی وہ دیوارِ عظیم کے اندر آنمودار ہوا۔ اس نے دیکھا کہ وہ شہر جو پہلے حملے میں اس کے آگے ہتھیار ڈال چکے تھے، اب پھر سے نئے محافظ دستوں سے آراستہ تھے اور اس سے مقابلہ کرنے کے لیے تیار تھے۔ اسے پھر نئے سرے سے ساری مہم شروع کرنی پڑی مغربی دریا روالے شہر کا نئے سرے سے محاصرہ شروع ہوا اور یہاں اُس نے پورے لشکر کو جھونک دیا۔

معلوم تو یہ ہوتا ہے کہ یہ محاصرہ محض ایک جال تھا۔ وہ اُن فوجوں کا انتظار کرتا رہتا جو محصورین کی کمک کے لیے روانہ ہوتیں، اور وہ راستے ہی میں اُن کا قلع قمع کر دیتا۔ اس جنگ سے دو باتیں واضح ہوگئیں۔ مغلوں کی سوار فوج میدانِ جنگ میں ختا کی فوجوں کے مقابل زیادہ تیزی سے نقل وحرکت کر سکتی اور ان فوجوں کو تباہ کر ڈالتی، لیکن ابھی تک اس قابل نہ ہوئی تھی کہ مضبوط شہروں کو فتح کر سکے۔

لیکن جبی نویان نے یہی کرتب پورا کر دکھایا۔ مغلوں کے حلیفوں، لیاؤ سرداروں کو ساٹھ ہزار ختائیوں نے شمال میں گھیر رکھا تھا۔ انھوں نے خان سے مدد مانگی، اس نے جبی نویان کو ایک تومان کا سردار بنا کے بھیجا اور اس مستعد مغل سپہ سالار نے ختا کی فوجوں کے عقب میں خود لیاؤ ینگ کا محاصرہ کر لیا۔

مغلوں کو اپنی پہلی کوشش میں کوئی کامیابی نہ ہوئی اور جبی نویان نے جو فطرتاً نپولین کے مارشل نے کی طرح بے صبر واقع ہوا تھا، اسی چلے، کو استعمال کیا جس کو چنگیز خاں محاصروں میں تو نہیں البتہ میدان جنگ میں اس سے بیشتر اکثر استعمال کر چکا تھا۔ اس نے اپنا سارا ساز وسامان، چھکڑے، سامانِ رسد سب خطائیوں کے نظروں کے سامنے پیچھے چھوڑا اور اپنے گھوڑوں کے ریوڑوں سمیت اس طرح پیچھے ہٹا، گویا وہ لڑائی سے دست بردار ہو رہا ہے۔ یا اسے خوف ہے کہ محصورین کی کمک

کے لیے اور فوج آرہی ہے۔

دو دن تک مغل آہستہ آہستہ پیچھے ہٹتے گئے۔ پھر سواری بدل کے وہ اپنے بہترین گھوڑوں پر سوار ہوئے اور تیزی سے ایک ہی رات میں" لگام والے ہاتھ میں تلواریں سونتے ہوئے یلغار کی۔ صبح ہوتے ہوتے وہ لیاؤ ینگ کے سامنے واپس پہنچ گئے۔ ختائیوں کو اس عرصے میں یقین ہوگیا تھا کہ مغل پسپا ہوگئے ہیں۔ وہ ان کا ساز وسامان لوٹ رہے تھے اور فصیل کے اندر منتقل کر رہے تھے۔ فصیل کے سب دروازے کھلے ہوئے تھے۔ اور شہری اور سپاہی سب گھل مل گئے تھے۔ خانہ بدوشوں کی اس خلافِ توقع یلغار کو دیکھ کر وہ ہکا بکا رہ گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دہشت ناک قتلِ عام کے بعد لیاؤ ینگ پر مغلوں نے قبضہ کرلیا۔

جبی نویان کو اپنا سارا ساز وسامان اور اس کے علاوہ اور بہت زیادہ مالِ غنیمت مل گیا۔

لیکن مغربی دربار والے شہر کے محاصرے کے دوران چنگیز خاں زخمی ہوگیا تھا۔ اس کا لشکر ختا سے واپس لوٹ آیا جیسے جوار بھاٹا کنارے سے پلٹتا ہے اور اس کو اپنے ساتھ لیتا آیا۔

ہر موسم خزاں میں لازم تھا کہ وہ اسی طرح واپس لوٹیں۔ ضروری تھا کہ تازہ گھوڑے فراہم کیے جائیں۔ گرمیوں میں تو آدمی اور جانور زمین کی پیداوار پر گذر کر لیتے، لیکن جاڑوں میں شمالی چین میں لشکر کو گذارے بھر کی خوراک میسّر نہ آسکتی تھی اس کے علاوہ اور بھی نبرد آزما ہمسائے تھے جنھیں دور رکھنا ضروری تھا۔

اگلی فصل میں چنگیز خاں نے محض چند لوٹ مار کے حملوں پر اکتفا کی۔ یہ اس مقصد کے لیے کافی تھے کہ چینیوں کو زیادہ آرام نہ ملنے پائے۔

بڑے پیمانے پر یہ اس کی پہلی جنگ تھی اور اس میں اس کا اور دشمن کا توازن برابر تھا۔ ہنی بال کے برعکس وہ اِس سلطنت کے بڑے بڑے مفتوح شہروں میں حفاظت کے لیے فوجیں نہ رکھ سکتا تھا۔ اُس کے مُغل جو اس زمانے تک فصیل کے

اندر سے لڑنے کے عادی نہ تھے، جاڑوں میں ختائیوں کے ہاتھوں نیست و نابود ہو جاتے۔
اس نے میدان جنگ میں کئی فتوحات اس طرح حاصل کی تھیں کہ وہ اپنے دستوں کی نقل و حرکت کو پوشیدہ رکھ سکتا تھا اور تیزی سے یلغار کر کے وہ انھیں ختائی فوجوں کے سامنے لا کے جمع کر سکتا تھا۔ لیکن اس سے محض اتنا نتیجہ نکلا تھا کہ اس نے دشمن کی فوجوں کو فصیلوں کے اندر بھگا دیا تھا۔ شہنشاہ کو اپنی گرفت میں لانے کی کوشش میں وہ ین کنگ تک پہنچ کر اس شہر کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکا تھا۔ لیکن اس قریب قریب ناممکن التسخیر قلعہ سے چن کے سر تاج کو نکال بھگانا ممکن نہ تھا۔ اس درمیان میں ختا کی فوجیں لیاؤتنگ کے باشندوں اور ہیا کے سواروں پر غلبہ پاتی جا رہی تھیں جو خان کے دائیں اور بائیں پہلوؤں کی حفاظت کر رہے تھے۔
ان حالات میں اگر کوئی اور خانہ بدوش سردار ہوتا تو وہ اسی پہ قناعت کرتا۔ دیوارِ عظیم کے باہر ہی وہ گزری ہوئی فصلوں کے مالِ غنیمت کو سنبھالتا اور چین کی عظیم الشان سلطنت کو اس نے جو شکستیں دی تھیں، ان کی شان کی یاد میں مگن رہتا، لیکن زخمی چنگیز خاں بڑا سنگین دل تھا۔ وہ تجربہ حاصل کرتا جا رہا تھا اور اس تجربہ سے فائدہ اٹھاتا جا رہا تھا اور اس عرصے میں تاجدارِ زریں ایک بدشگونی کا شکار ہوتا جا رہا تھا۔
جب ۱۲۱۴ء میں بہار آئی اور بہار کا پہلا سبزہ اُگا تو یہ بدشگونی خوف میں بدل گئی۔ مختلف مقامات سے تین مغل فوجوں نے ختا پر یورش کی۔ جنوب میں خان کے تین بیٹوں نے شانسی کے صوبے کے آر پار ایک چوڑی سی پٹی کاٹ لی۔ شمال میں جوجی نے ختگان کا سلسلۂ کوہ عبور کیا اور لیاؤتنگ والوں کی فوج کے ساتھ اپنے لشکر کو جا ملایا۔ اسی درمیان میں چنگیز خاں قلبِ لشکر کے ساتھ ین کنگ کے عقب میں بڑے سمندر کے کنارے جا پہنچا۔
ان تینوں فوجوں نے بالکل انوکھے انداز میں پیش قدمی کی تھی۔ یہ ایک دوسرے سے الگ رہیں۔ اب کی مرتبہ ان فوجوں نے جم کے طاقت ور سے طاقت ور شہروں کا محاصرہ

کیا اور قلعوں پر پہلا حملہ کرنے سے پہلے آس پاس کے دیہات سے لوگوں کو پکڑ کے آگے آگے رکھا اور ان کی آڑ میں حملہ کیا۔ اکثر ایسا ہوا کہ فصیل کے اندر والے ختائیوں نے دروازے کھول دیے۔ ایسی صورت میں ان کی جان بخشی کی گئی۔ حالانکہ آس پاس کے گاؤں اور دیہات میں ہر چیز یا تو نیست و نابود کی جا چکی تھی یا اسے یہ مغل اٹھا یا ہنکالے گئے تھے۔ فصلیں کچلی اور جلائی جا چکی تھیں۔ ریوڑ ہنکائے جا چکے تھے اور مردوں اور عورتوں اور بچوں کے ٹکڑے اُڑائے جا چکے تھے۔

اس ہیبت ناک جنگ میں بہت سے ختائی سپہ سالار اپنی زیر کمان فوجوں کے ساتھ مغلوں سے جا ملے۔ انھیں لیاؤ تنگ کے دوسرے افسروں کے ساتھ تسخیر شدہ شہروں کی حفاظت پر مامور کیا گیا۔ الفائے یوحنا میں جن چار سواروں کا ذکر ہے ان میں سے دو قحط اور بیماری مغل سواروں کے پیچھے پیچھے تاراج کرتے آئے۔ زمین اور آسمان کے خطِ اتصال پر مغلوں کے اردو کے چھکڑوں کی نہ ختم ہونے والی قطار، بیلوں کے ریوڑ، سینگوں کے پرچم نظر آتے رہے۔

جب جنگ کی فصل ختم ہونے کو آئی تو مرض نے اپنا خراج مغلوں کے اردو سے بھی وصول کیا۔ گھوڑے بھی لاغر اور کمزور ہو چکے تھے۔ چنگیز خاں نے اردو کے قلب کے ساتھ ین کنگ کی فصیلوں کے قریب خیمہ کھڑا کیا اور اس کے سالاروں نے منت کی کہ انھیں شہر پر حملہ کرنے کی اجازت دی جائے۔

اس نے پھر ایک بار انکار کیا اور تاجدار زرّیں کو یہ پیغام بھیجا۔

"ہماری اور تمھاری لڑائی کے متعلق اب تمھاری کیا رائے ہے۔؟ دریائے ہوانگ ہو کے شمال کے سارے صوبے میرے قبضے میں ہیں۔ میں اپنے گھر واپس جا رہا ہوں، لیکن کیا تم میرے افسروں کو تحائف سے خوش کیے بغیر واپس جانے دو گے؟"

بظاہر یہ درخواست بڑی عجیب معلوم ہوتی تھی، لیکن اس مغل نے اس میں

سیدھی سادی حکمت عملی دکھائی تھی۔ اگر تاجدارِ زریں نے اس کی درخواست قبول کر لی تو وہ ان تحفوں سے اپنے افسروں کو انعام دے سکے گا۔ ان کی بیتابی میں کچھ کمی ہو گی اور اژدہے والے تخت کی آن بان پر بُرا اثر پڑے گا۔

بعض چینی مشیروں نے جوارد و کی کمزور حالت سے آگاہ تھے شہنشاہ کو یہ مشورہ دیا کہ فوجوں کو لے کے مغلوں سے مقابلے کے لیے ین کنگ سے باہر نکلے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اگر یہ مشورہ مان لیا جاتا تو کیا نتیجہ نکلتا لیکن چین تاجدار اتنی مصیبت اٹھا چکا تھا کہ اس میں اب جرأت باقی ہی نہ رہی تھی۔ اس نے چنگیز خاں کو پانچ سو جوان، پانچ سو کنیزیں، نفیس گھوڑوں کا ایک ریوڑ اور سونے اور ریشم کے تودے کے تودے تحفتہً بھجوائے۔ سمجھوتہ ہو گیا اور چینیوں نے عہد کیا کہ خان کے حلیف لیا ؤ شہزادوں کو لیا ؤتنگ میں نہ ستائیں گے۔

خان نے اس سے بھی سوا کچھ اور طلب کیا کہ اگر صلح ہونی ہی ہے تو شاہی خاندان کی ایک عورت اس کے عقد میں دی جائے۔ شاہی خاندان کی ایک خاتون اُس کے پاس بھیج دی گئی۔

چنگیز خاں اس سال خزاں میں واپس نہیں گیا بلکہ صحرا کے کنارے اس نے قیدیوں کے جم غفیر کو قتل کروا دیا، جسے اس کا لشکر اپنے ساتھ پکڑ لایا تھا۔ اس سفاکی کی کوئی وجہ جواز نہ تھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ مغلوں کا قاعدہ یہ تھا کہ کاریگروں اور عالموں فاضلوں کے علاوہ اپنے تمام قیدیوں کو موت کے گھاٹ اُتار دیتے تھے۔ یہ قتل عام اس وقت ہوتا تھا جب وہ کسی یورش کے بعد اپنے گھر واپس ہوتے۔ اس زمانے تک مغلوں کی اپنی سرزمین میں غلام رکھنے کا رواج نہ تھا۔ قیدیوں کا یہ ہجوم تو فاقہ کشی کے عالم میں ان بنجر صحراؤں کو ننگے پاؤں طے بھی نہ کر سکتا تھا، جن کے اس پار مغلوں کا وطن تھا۔ انھیں آزاد کرنے کے بجائے مغل ان کا کام تمام کر دیتے تھے، جیسے کوئی پُرانے کپڑے اُتار پھینکتا ہے۔ انسان کی جان کی مغلوں کی نظر میں کوئی اہمیت یا

قیمت نہ تھی۔ ان کی خواہش یہی تھی کہ زرخیز زمینوں کو ویران کر کے اپنے ریوڑوں کی چراگاہوں میں بدل دیں۔ جنگِ ختا کے بعد وہ بڑے فخر سے کہتے تھے کہ ختا کے کئی شہروں کو انھوں نے اس طرح مسمار کر کے زمین کے برابر کر دیا ہے کہ اگر گھوڑا اس مقام پر جہاں شہر آباد تھا ایک سرے سے دوسرے سرے تک جائے تو اسے کہیں ٹھوکر نہ لگنے پائے گی۔)

یہ کہنا مشکل ہے کہ چنگیز خاں اپنے معاہدے پر قائم رہتا یا نہ رہتا، لیکن چین کے تاجدارِ زرّیں نے اپنے طور پر کچھ اور عمل کیا۔ اپنے سب سے بڑے بیٹے کو ین کنگ میں چھوڑ کے وہ جنوب کی طرف بھاگ گیا۔

"ہم اپنی رعایا کو یہ اعلان سناتے ہیں کہ ہم جنوبی مستقر میں قیام فرمائیں گے۔"

یہ فرمانِ شاہی تھا۔ اس کمزوری کے اظہار سے اس کی رہی سہی عزّت اور شوکت خاک میں مل گئی۔ اس کے مشیروں، ین کنگ کے حاکموں، چین کے کہنہ سال امرا، سب نے درخواست کی کہ وہ اپنی رعایا کا ساتھ نہ چھوڑے، لیکن وہ بھاگ ہی گیا اور اس کے جاتے ہی بغاوت ہو گئی۔

سہیل احمد فاروقی

احوال وکوائف

البرٹا یونیورسٹی کے اسکالروں کی آمد

البرٹا یونیورسٹی (کناڈا) میں سیاسیات کے پروفیسر ڈاکٹر سلیم قریشی اور اسی ادارہ میں Ethnomusicology کی پروفیسر ڈاکٹر ریگولا برخارٹ قریشی جو پچھلے دنوں ہندوستان کے دورے پر ۱۷رنومبر ۱۹۹۲ء کو ہندوستان تشریف لائے۔ ان کے اعزاز میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اور شعبۂ تاریخ و ثقافت کے اشتراک سے منعقد ایک جلسے میں ڈاکٹر ریگولا قریشی نے اسلام اور ہندوستان میں موسیقی کی روایت کے عنوان پر لکچر دیا، جس میں شعبۂ مذکورہ کے اساتذہ اور طلباء نے شرکت کی اور اس موضوع پر گفتگو میں بھی حصہ لیا۔ پروفیسر سلیم قریشی نے اس جلسہ میں مسلم بنیاد پرستی کے ارتقاء اور اس کے اثرات پر اظہار خیال فرمایا۔

اگلے روز ڈاکٹر ریگولا قریشی صاحبہ کے خصوصی میدانِ کار کی مناسبت سے ان کے ساتھ موسیقی کی ایک نشست کا اہتمام ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے شعبۂ اردو کے اساتذہ کے تعاون سے انسٹی ٹیوٹ کی عمارت میں کیا۔ اس نشست میں مختلف شعبوں کے اساتذہ و طلباء اور اراکین انسٹی ٹیوٹ کے علاوہ جناب انور جمال قدوائی، اعزازی ڈائرکٹر ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر و سابق شیخ الجامعہ اور پروفیسر مجیب حسین رضوی سابق نائب شیخ الجامعہ نے شرکت کی۔ حاضرین نشست کے لیے یقیناً ایک حیرت انگیز خوشگوار تجربہ تھا کہ ان کی آنکھوں کے سامنے ایک مغربی خاتون، ہندوستانی تہذیب، زبان اور ہندوستانی موسیقی کی نمائندگی کر رہی تھیں، جن کے نزدیک

اردو ایک نئے کلچر اور نئی دنیا میں داخل ہونے کی چابی ہے۔ موصوفہ نے سارنگی پر اپنے ترنم کے ساتھ یاس یگانہ، مجاز، بہادر شاہ ظفر اور فنا نظامی کے اشعار اور سوز و قوالی کے الگ الگ بند سنا کر داد و تحسین حاصل کی۔ سوز خوانی کو بھرپور موسیقیت کی حامل صنف قرار دیتے ہوئے انھوں نے اسے عملاً آٹھ راگوں یعنی مالوہ، کیدار، کامود، حمیر، مالکوس، باگیشوری درباری اور جے جونتی میں اس طرح ادا کیا کہ ایک ہی مصرع دو راگوں میں منقسم ہو جائے۔

محترمہ سیما قدوائی نے مجاز اور کشور ناہید کی غزلیں رنگیو لا صاحبہ کی سارنگی کی سنگت پر پیش کیں۔ اس نشست کے اہتمام میں شعبۂ اردو اور خصوصاً ڈاکٹر صغریٰ مہدی صاحبہ کا جو تعاون حاصل رہا اس کے لیے انسٹی ٹیوٹ شکر گزار ہے۔

پروفیسر محسنی مرحوم کی یاد میں تعزیتی جلسے

۱۳ر دسمبر ۱۹۹۲ء بروز اتوار جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ سوشل ورک کے سابق صدر پروفیسر شمس الرحمن محسنی صاحب کا حرکت قلب بند ہو جانے سے انتقال ہو گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ان کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے ۸ر دسمبر کو شعبۂ سوشل ورک میں ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا جس میں شیخ الجامعہ پروفیسر بشیر الدین احمد کے علاوہ معروف سوشل ورکر پروفیسر ایم۔ سی۔ نانا وتی۔ پروفیسر آر۔ آر۔ سنگھ (دہلی یونیورسٹی) پروفیسر ایم۔ زیڈ خاں، پروفیسر۔ ایچ۔ وائی صدیقی، ڈاکٹر کوہلی، ڈاکٹر ابرار احمد خاں نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ پروفیسر ناناوتی صاحب نے فرمایا کہ سوشل ورک اور محسنی صاحب لازم و ملزوم تھے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ جس کام کی ابتدا ذاکر صاحب کے ساتھ محسنی صاحب نے جامعہ میں کی تھی وہ اپنی قدر کھوتا جا رہا ہے کیونکہ اس مضمون میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم حاصل کرنے والے طلباء و طالبات فیلڈ ورک کے تجربے سے گزرے بغیر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ لہٰذا اس وقت یہ ایک بڑا سوال ہے کہ ان اقدار کو نئے ماحول میں کس طرح زندہ کیا جائے جس کے لیے محسنی صاحب نے خود کو وقف کر دیا تھا۔

شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ محسنی صاحب مرحوم یقیناً ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے جامعہ کی بنیادوں کو مستحکم کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ آج کے دور میں ان جیسے کردار کے لوگوں کا ملنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ ایسی دنیا میں جہاں لوگ چند سکوں، چھوٹے چھوٹے مفادات کے حصول اور کسی نہ کسی طرح اوپر اٹھنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں، محسنی صاحب نے معزز اور باثروت خاندان سے تعلق رکھنے کے باوجود خاکساری کی راہ اپنائی اور اپنے پیشے سے وفاداری کا پوری طرح حق ادا کیا۔ شیخ الجامعہ صاحب نے بتایا کہ جامعہ انسانی سماج کے تئیں اپنی ذمہ داریوں کو برابر نبھاتی رہی ہے جس کا ثبوت یہاں پر قائم چائلڈ اینڈ گائیڈنس سنٹر، اسٹیٹ ریسورس سنٹر، کیریر کوچنگ سنٹر جو جامعہ کی اقدار کے فروغ کے آئینہ دار ہیں۔ شیخ الجامعہ صاحب نے محسنی صاحب کے غم زدہ خاندان سے اظہار ہمدردی کیا اور اس امر پر اطمینان کا اظہار کیا کہ ان کے بیٹے فیضی محسنی نے جامعہ سے بی۔ ایس سی انجینیرنگ کا امتحان پاس کیا ہے۔

پروفیسر ایم۔ زیڈ خاں صاحب نے فرمایا کہ شعبۂ سوشل ورک کے لیے محسنی صاحب کا تیار کردہ نصاب تعلیم از خود ایک بڑا اور قابل ذکر کام تھا۔ سماجی خدمت کا جذبہ ان میں اس حد تک تھا کہ جامعہ کی ملازمت سے سبکدوشی کے بعد بھی وہ اس سے متعلق موضوعات پر نہ صرف لکھتے رہے بلکہ اپنی رہائش کے قریب سوسائٹی فار فرینڈشپ، ایجوکیشن اینڈ ڈولپمنٹ SOFED قائم کر کے اس کام سے انسیت کا عملی ثبوت بھی فراہم کیا۔ خاں صاحب نے کہا کہ محسنی صاحب اس خیال کے حامی تھے کہ کام کرنا بہت آسان ہے لیکن دوسروں سے کام کرانا بہت مشکل ہے۔ ڈاکٹر ارشندر سنگھ کوہلی اور ابرار احمد خاں صاحب نے ایسے کئی واقعات کا ذکر کیا جن سے پروفیسر محسنی کے ایک ہمدرد اور ہر دلعزیز استاذ ہونے پر روشنی پڑتی ہے۔ جلسہ کے اختتام پر تعزیتی قرارداد پڑھ کر سنائی گئی جس میں جامعہ کے شعبۂ سوشل ورک کے قیام اور اس کے استحکام میں محسنی صاحب کی جدوجہد، انڈین ایسوسی ایشن آف ٹرینڈ سوشل ورکس کے قیام اور اس کے مجلّے، سوشل ورک فورم،

کی تجدید، جامعہ میں شعبۂ نفسیات کے قیام اور انڈین ایسوسی ایشن آف اڈلٹ ایجوکیشن کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کی خدمات کا نمایاں طور پر ذکر کیا گیا۔ اس کے بعد حاضرین نے کھڑے ہو کر دو منٹ کی خاموشی اختیار کی۔

پروفیسر محسنی مرحوم جامعہ اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے بانیوں میں سے تھے اور ایک لمبے عرصے تک اس کے سکریٹری اور پریزیڈنٹ کے عہدوں پر فائز رہے۔ ۲۰/دسمبر ۱۹۹۲ء بروز اتوار انجمن طلبائے قدیم جامعہ نے ایک تعزیتی جلسہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے لان پر پروفیسر عبدالحلیم ندوی صاحب کی صدارت میں منعقد کیا۔ جس میں بشمول صدر خواجہ حسن ثانی نظامی، ڈاکٹر سلامت اللہ، ڈاکٹر اقبال مہدی، جناب عبداللطیف اعظمی، جناب ولی بخش قادری، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، ڈاکٹر محمد طالب اور جناب مرزا فرید الحسن بیگ نے محسنی صاحب کی شخصیت خصوصاً جامعہ اور عموماً سماج کے تئیں ان کی خدمات، جامعہ میں ان کے ساتھ گزارے ہوئے دن اور تجربات کا ذکر کیا۔ انجمن طلبائے قدیم جامعہ کے سکریٹری ڈاکٹر سید جمال الدین نے کہا کہ انھوں نے محسنی صاحب مرحوم کو ہمیشہ سرگرم عمل دیکھا اور وہ ان لوگوں میں سے تھے جو خیالات و تصورات کو شعبوں اور اداروں میں متشکل کرنے کی بھرپور صلاحیت رکھتے تھے۔ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے محسنی صاحب کو ایک باعزم انسان قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ محسنی صاحب نے جامعہ کے ذمہ داران کے ساتھ ایک لمبے عرصے تک گفت و شنید جاری رکھی کہ جامعہ میں اردو کے ذریعے مکمل تین سالہ بی۔ اے کورس کی تعلیم دی جائے لیکن یہ منصوبہ شروع نہ ہو سکا۔ صدر جلسہ پروفیسر عبدالحلیم ندوی صاحب نے ۱۹۴۷ء کے ہنگاموں میں شفیق میموریل اسکول میں قیام کے دوران محسنی صاحب کی ہمت کے مظاہرے کے حوالے سے کہا کہ ہر مشکل اور سخت لمحے میں بھی پرسکون رہنے کا سلیقہ محسنی صاحب خوب جانتے تھے۔

جلسہ کے اختتام پر تعزیتی قرارداد پیش کی گئی اور دو منٹ کی خاموشی اختیار کی گئی۔

ازبیک وترکمانی دانشوروں کی آمد

جواہرلال نہرو دوستی انعام یافتہ ترکمانستانی دانشور ڈاکٹر شاہ محمد آخ محمدوف اور ازبکستان کی پروفیسر صبوحت عظیم جانوف انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشنز کی دعوت پر پچھلے دنوں ہندوستان تشریف لائے۔ شیخ الجامعہ صاحب کی خواہش پر ۲۰ راکتوبر ۱۹۹۲ء کو اکیڈمی آف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز نے ان کے ساتھ کانفرنس ہال میں ایک ملاقات اور ایشیائے وسطی کے موجودہ حالات پر مذاکرہ کا اہتمام کیا۔ اس گفتگو کے شرکاء تھے پروفیسر ونود بھاٹیہ، پروفیسر سری داستو، پروفیسر اوصاف احمد، پروفیسر آزاد فاروقی، پروفیسر اقبال حسین، پروفیسر ماجد حسین، ڈاکٹر سید جمال الدین اور ڈاکٹر صبیحہ عالم۔

روسی نوآزاد ریاستوں کے سماجی اور اقتصادی تناظر میں پروفیسر ونود بھاٹیہ نے ترکمانستان کو درپیش مسائل کے حوالے سے کہا وہاں کا بیشتر علاقہ روئی کی کاشت کے لیے بہت زرخیز ہے اور اس کے وسائل بھی دست یاب ہیں لیکن پیداوار صنعتی مراکز تک منتقلی کے ذرائع موجود نہیں ہیں۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ افغانستان کی بدلی ہوئی سیاسی صورتِ حال کے زیر اثر وہاں پر مذہبی بیداری نسلی امتیازات کو جنم دے سکتی ہے۔ اور تیسرا مسئلہ ہے پانی کی قلت، ماحولیاتی آلودگی اور ایرانی تسلط کا۔ اس سلسلے میں بھاٹیہ صاحب نے پروفیسر عظیم جانوف کے تاثرات جاننے چاہے۔ پروفیسر موصوفہ نے جو وسطِ ایشیائی تاریخ کی ماہر ہیں فرمایا کہ سابق سوویت جمہوریتوں میں آنے والی تبدیلیوں کے بعض مثبت پہلو بھی ہیں ا:رترکمانستان کو جو مسائل درپیش ہیں جلد یا بدیر ان کا ازالہ ہو جائے گا۔ لوگوں کو یہ احساس ہونے لگا ہے کہ سوویتی عملداری میں بعض غلطیوں کا ارتکاب ہوا ہے۔ تاجکستان اور ازبکستان کے تعلقات کے حوالے سے انھوں نے کہا کہ ازبیک حکومت اپنے پڑوسیوں سے مصالحت کا رویہ رکھتی ہے۔ ان ریاستوں میں مذہبی حالات پر اظہار خیال کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ وہاں پر اسلامی تعلیم کے لیے مکتب اور مدرسے ہیں اور ابھی وہاں قرآن کے کچھ ہی

حصے ازبیک زبان میں ترجمہ ہو چکے ہیں۔

ڈاکٹر شاہ محمد جو بنیادی طور پر آرٹسٹ ہیں، انھوں نے کہا کہ آرٹسٹ کو سیاسی تنازعات سے دور رہنا چاہیے۔ انھوں نے بتایا کہ ترکمانستان جہاں گیس اور روئی کی افراط ہے صنعتی طور پر کمزور ہے لیکن موجودہ حکومت صنعتی میدان میں آنے کے لیے اقدام کر رہی ہے۔ انھوں نے یہ بھی انکشاف کیا کہ چونکہ ایک ہزار کلومیٹر کی سرحد ایران اور ترکمانستان کے درمیان مشترک ہے اس لیے عاشق آباد اور اُس کے اطراف میں ایرانیوں کی نقل و حرکت عام ہے۔ موصوف نے اس سے قبل ۱۹۷۷ء میں ہندوستان کا دورہ کیا تھا اور آگرہ اور دہلی میں اسپاٹ مصوری میں حصہ لیا۔ اُن کی کم و بیش ساٹھ تصویروں کا موضوع ہندوستانی مرد و عورت، دستکار اور تاریخی عمارتیں ہیں جو انھوں نے حاضرینِ جلسہ کو دکھائیں۔

پروفیسر ماجد حسین صاحب کے اس سوال کے جواب میں کہ ان ریاستوں میں راسخ الاعتقادی کے احیاء نے وہاں کی شراب نوشی کی تہذیب کو کس حد تک متاثر کیا ہے، پروفیسر جانوف نے فرمایا کہ خانہ بدوش ترکوں میں بھی عبادت کا رواج تھا لیکن مساجد کا وجود نہیں تھا اور جس طرح شہری آبادی وسعت اختیار کرتی گئی، مسجدیں تعمیر ہونے لگیں اور اس وقت ۱۸ مسجدیں زیر تعمیر ہیں۔ لوگوں کو صرف جمعہ ہی نہیں بلکہ کسی وقت بھی نماز پڑھنے کی آزادی حاصل ہے۔

شعبۂ سوشل ورک کے زیر اہتمام قومی کانفرنس کا انعقاد

۱۳ نومبر (جمعہ) ۱۹۹۲ء کو جامعہ کے انصاری آڈیٹوریم میں امیر جامعہ جناب سید مظفر حسین برنی کی زیر صدارت آئی ایس پی، ایس ڈبلیو کی چودھویں سالانہ کانفرنس اور تغیر پذیر عائلی اور عمر رسیدگی نظام کے موضوع پر قومی سمینار کا افتتاح ڈاکٹر چیترا نائک، ممبر پلاننگ کمیشن نے فرمایا۔ شیخ الجامعہ پروفیسر بشیر الدین احمد صاحب نے مہمانِ خصوصی کی حیثیت سے شرکت فرمائی۔ جلسہ کا آغاز تلاوتِ قرآن کریم سے ہوا۔

اپنے افتتاحی خطبہ میں ڈاکٹر چیترا نائک نے فرمایا کہ عمر رسیدگی کوئی متعین

اصطلاح نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم مختلف گروہوں، جغرافیائی اور غذائی حالات کے مطابق بدلتا رہتا ہے اور عمر رسیدگی اور زندگی کی بہتر توقعات کے مسئلہ کا تعلق شہروں سے زیادہ دیہی خطوں سے ہے۔ دیہی اقتصادیات کے اکھڑ جانے، بڑے پیمانے پر دیہی آبادی کے شہروں میں منتقل ہونے اور ضعیف اور بے سہارا لوگوں کے وہاں تنہا رہ جانے سے بڑے مسائل کھڑے ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اسلام اور دیگر مذاہب کی تعلیم کے حوالے سے کہا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم دیکھیں کہ کیا ہم خاندان کی فلاح و بہبود میں ضعیف مردوں اور عورتوں کے حصّہ کو تسلیم کر کے انھیں ان کی اہمیت کا احساس دلا رہے ہیں کہ نہیں جب کہ یہ بات کہیں زیادہ اہم ہے کہ اپنے گھر کے ضعیف افراد پر ترس کھا کر نہیں بلکہ فرض سمجھ کر خدمت کریں کیوں کہ وہ جوان لوگوں کی غیر موجودگی میں ان کے بچّوں کی دیکھ بھال کر کے خاندانی رشتوں کو ان کی بنیادوں پر قائم رکھنے کا کام انجام دیتے ہیں۔

جناب محمد ساجد لکچرر شعبۂ سوشل ورک نے آئی۔ ایس پی ایس ڈبلیو فیلوشپ ایوارڈ حاصل کرنے والے اساتذہ کے ناموں کا اعلان کیا۔ وہ ہیں پروفیسر آر۔ کے ایادھیائے، (کروکشیتر یونیورسٹی) پروفیسر جی۔ این نارائن ریڈی (NIMHANS بنگلور) پروفیسر کے۔ وی رمن (آندھرا پردیش یونیورسٹی) اور پروفیسر راجیشور پرشاد (انسٹی ٹیوٹ آف سوشل سائنس، آگرہ) ان حضرات کے مختصر کوائف بھی پیش کیے گئے۔

شیخ الجامعہ پروفیسر بشیر الدین احمد صاحب نے ماہ و سال کی اصطلاح میں عمر میں اضافہ کو اہمیت نہ دے کر اسے ایک عملی تبدیلی قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ دنیا میں ایسے بھی معاشرے ہیں جن میں عمر رسیدگی کو نیک فال تصوّر کیا جاتا ہے کیونکہ اس عمر میں بعض صلاحیتیں مدھم یا ختم ہو جاتی ہیں تو بعض دوسری صلاحیتیں اُبھرتی ہیں اور ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے معاشرے میں بھی اسی احساس کی توسیع کریں۔ شیخ الجامعہ صاحب نے خیال ظاہر کیا کہ ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ ہم اپنی اقتصادیات کی تشکیل نو کریں۔ زندگی کے رجائی پہلو پر زور دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ ہماری راہ میں آنے والی پریشانیوں کا سبب ہماری ناکامیاں نہیں بلکہ کامیابیاں ہیں۔

امیر جامعہ سید مظفر حسین برنی نے اپنے صدارتی کلمات میں خاندانوں کو سماج کی بنیادی اکائی کی حیثیت سے مستحکم کرنے کی ضرورت کی تاکید کی۔ انھوں نے فرمایا کہ فیلوشپ انعام یافتہ اساتذہ کے تعلیمی کوائف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارے ملک میں اس مسئلہ کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے والے ذہن موجود ہیں۔ انھوں نے کہا کہ شہری زندگی میں بھی ضعیف مرد اور عورتیں مثبت کردار ادا کر رہی ہیں۔ کیونکہ ہمارے یہاں دادی اور نانی مغرب کی بے بی سٹر کا اہم کام انجام دیتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان مسائل پر غور کرنے کے لیے ہندوستانی علمی نمونے تیار کیے جائیں۔

پروفیسر ایچ۔ وائی صدیقی نے مہمانوں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اس کانفرنس اور سمینار کو جامعہ کے شعبۂ سوشل ورک کے کلیدی میدان کار کی ایک کڑی سے تعبیر کیا۔

باسکٹ بال میں جامعہ کی نمایاں کامیابی

نارتھ زون انٹر یونیورسٹی (مین) باسکٹ بال ٹورنامنٹ ۳۰ نومبر تا ۵ دسمبر ۹۲ء جامعہ کے جمنازیم میں کھیلا گیا جس میں ہماچل پردیش، کمایوں، کروکشیتر، ہریانہ اگیری کلچرل یونیورسٹی حصار، پٹیالہ، آگرہ، لکھنؤ، کانپور، الہ آباد، میرٹھ، روہتک اور پنجاب یونیورسٹی کے علاوہ آئی۔ آئی۔ ٹی دہلی اور گرو کل کانگڑی کی ٹیموں نے شرکت کی۔ اس ٹورنامنٹ میں دہلی یونیورسٹی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی اور کروکشیتر یونیورسٹی نے بالترتیب اول، دوم، سوم اور چہارم مقامات حاصل کیے۔ اس کے بعد ۷ تا ۱۴ دسمبر ۹۲ء کو جامعہ ہی میں کھیلے جانے والے آل انڈیا باسکٹ بال ٹورنامنٹ میں جامعہ کی ٹیم آل انڈیا چمپین قرار پائی اور دوسرے تیسرے اور چوتھے مقامات پر دہلی یونیورسٹی، ناگپور یونیورسٹی اور بمبئی یونیورسٹی کی ٹیمیں رہیں۔ ان میچوں میں ندیم بادا، اجے مہاراج اور گرجیت نے بہت اچھے کھیل کا مظاہرہ کیا۔

فیروز غیاث کی شاندار باؤلنگ ۱۰ دسمبر ۹۲ء کو کوٹلہ گراؤنڈ میں نارتھ زون رانجی ٹرافی کرکٹ میچ میں فیروز غیاث نے ۲۲-۳۹-۱۰ اوورس میں ۱۱۰ رن کے عوض ۱۳ وکٹ لے کر سروسز کے مقابلے میں دہلی کو فتحیاب بنایا۔ یہ رانجی ٹرافی کا پہلا میچ ہے جس میں جامعہ کے کسی کھلاڑی نے حصہ لیا فیروز غیاث ایم۔ آر۔ ایف فاؤنڈیشن کے تحت مشہور آسٹریلیائی گیند باز ڈینس للی کے تربیت یافتہ ہیں۔

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ فروری ۱۹۹۳ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

مجلس مشاورت

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: برٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج نئی دہلی ۲۰۰۰۲

کتابت: محمد حسین رامپوری

شذرات

سید جمال الدین

ہم کیا کریں، بظاہر آسان لیکن درحقیقت بہت مشکل سوال ہے جن کو حکومت کرنے کی ذمہ داریاں دی گئی ہیں، جنھیں امن قائم کرنے، قانون کی حفاظت کرنے کی ذمہ داریاں تفویض کی گئی ہیں وہ اپنا اعتبار کھو بیٹھے ہیں۔ بے اعتمادی کی فضا ہے۔ حساس ہندوستانی اپنے وجود ہی پر شرمسار ہیں۔ آگے بڑھنے کے راستے مسدود نظر آرہے ہیں۔ عقل و خرد پر قفل پڑ گئے ہیں۔ تاہم اس سوال سے مفر نہیں کہ ہم کیا کریں۔

جنھیں کسی پر اعتماد نہیں رہا ہے وہ کہتے ہوئے پائے جاتے ہیں کہ ایک ہی حل ہے ایک ہی راستہ، رائفل اٹھالیں۔ لیکن وہ واقف نہیں کہ رائفل کی سیاست خود شکستگی کی طرف لے جاتی ہے۔ قانون شکنی کے لیے جو بھی رائفل اٹھے گی وہ زیادہ دن تک گولیاں نہیں اُگل سکے گی۔ قانون کا شکنجہ دیر سویر سے اسے گرفت میں لے ہی لے گا۔ دوسرے یہ کہ جو لوگ بھی رائفل اٹھائیں گے وہ اپنے ہی خاندان، اپنی ہی گلی اور کوچے میں داخل ہوتے ہوئے ڈریں گے، انھیں اپنے ہی معاشرہ میں پناہ نہیں ملے گی۔ سماج سے علیحدہ رہ کر وہ سماج کی کوئی خدمت نہیں کرسکیں گے۔ وہ تنہا رہ جائیں گے اور تنہائی شکست ہے۔

ہماری نظر میں ایک ہی راستہ ہے۔ جمہوری اور سیکولر نظام کو مضبوط و مستحکم کرنا۔ ہمیں تسلیم ہے کہ جمہوریت اور سیکولرازم دونوں ہی اس وقت کمزور ہیں اور کمزور کیے جارہے ہیں۔ لیکن ہماری ہندوستانی قوم کے لیے جس میں زندگی کے ہر شعبہ میں نیرنگیاں ہیں، جمہوری سیکولر نظام ہی آدرش نظام ہو سکتا ہے۔ ہندوستانی دانشور اسی پر اصرار بھی کررہے ہیں لیکن اس نظام کو نافذ کیسے کیا جائے، اس کی افادیت کیسے ذہن نشین کرائی جائے۔

ہمارے سیاست داں کچھ کر سکتے ہیں، یہ تو ہم جتنی جلدی بھول جائیں اتنا ہی ملک و قوم کے لیے بہتر ہو گا۔ ان کی سیاست میں ہر وہ حربہ جائز ہے جو حصول اقتدار میں مدد و معاون ہو۔ مگر ہم سیاست دانوں سے محفوظ بھی نہیں رہ سکتے۔ وہ رہیں گے اور انھیں رہنا بھی چاہیے۔ البتہ اگر ہم خاموش رہتے ہیں تو وہ جو چاہیں گے کریں گے اور اگر ہم مستعد رہتے ہیں تو انھیں وہ کرنا ہو گا جو ملک و قوم کے لیے مفید ہو۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ شہری مستعدی سے سیاسی عمل میں داخل ہوں۔ یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ سیاسی عمل کا دائرہ محدود ہوتا ہے، ہمیں اس سے بڑھ کر سماجی عمل میں شریک ہونا چاہیے لیکن سیاسی اور سماجی عمل کو مؤثر بنانے کے لیے قیادت ناگزیر ہے۔

قیادت کا مسئلہ حل کرنا آسان نہیں ہے۔ بعض دانشور 'ہندو قیادت' اور 'مسلم قیادت' کی بات کرتے ہیں اور ان دونوں قیادتوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ انھیں موجودہ حالات کے پیش نظر کیا کرنا چاہیے۔ مشورہ دینے سے کچھ حاصل نہیں، وہ وہ کریں گے جو وہ مناسب سمجھیں گے۔ قیادت کو 'ہندو' یا 'مسلم' سے جوڑ کر ہم اسے دراصل محدود و مقید کر دیتے ہیں۔ ہمیں اگر جمہوری سیکولر نظام چاہیے تو قیادت بھی جمہوری اور سیکولر ہونا چاہیے۔ 'مسلم قیادت' نے آزادی کے بعد سے اب تک کیا کیا سوائے ہندوستانی مسلمانوں کو یہ سمجھانے کے کہ تمھارا استحصال کیا جا رہا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ملک کی اکثریت کا جس میں مسلمان بھی شامل ہیں استحصال ہو رہا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں پر جو کچھ گزرا اسے دہرایا نہیں جائے گا، یہ عہد مسلم قیادت کس سے لینا چاہتی ہے، کیا تمام ہندوؤں سے یا صرف ان فرقہ پرور جماعتوں اور تنظیموں سے جو واقعی تشدد اور ظلم کے نہ صرف مرتکب تھے بلکہ مسرت اور فخر سے اقبال جرم بھی کر رہے ہیں۔ فرقہ پرور جماعتوں اور تنظیموں کے خلاف صرف مسلمان ہی برسرِ پیکار نہیں بلکہ سیکولر ذہن رکھنے والے ہندوؤں کی بھی ایک کثیر تعداد عملاً اس جدوجہد میں شریک ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ اس جدوجہد میں شریک ہوں اور ہر سیکولر فرد یا تنظیم کے ساتھ مل کر سیکولر محاذ کی تشکیل میں تعاون دیں۔

سیکولر نظام کے قیام کے لیے سیکولر محاذ ضروری ہے۔ اس محاذ کا پہلا مقصد فرقہ واریت کے خلاف جدوجہد کا اعلان ہونا چاہیے۔ یہ کام گھر بیٹھے نہیں ہو سکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو مل جل کر گھر گھر، بستی بستی جا کر فرقہ وارانہ سیاست کو بے نقاب کرنا ہوگا۔ ہمارے سماج کا ایک بڑا طبقہ زندگی کی نعمتوں سے محروم ہے اور فرقہ وارانہ تنظیمیں اس طبقے میں فرقہ واریت کا زہر پھیلا کر اسے اصل جدوجہد سے دور کرنے کی سازشیں ترتیب دے رہی ہیں۔ اس طرح کی پسماندہ بستیوں میں سماجی خدمت کا کام کرنا ہوگا، یہ کام دو ایک دن کا نہیں، یہ مستقل کام ہے۔ شروع بھی کرنا ہے اور جاری بھی رکھنا ہے۔

دانشوروں پر خاص طور سے بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ وہ میدانِ عمل میں آئیں۔ زندگی کا کچھ حصہ ان کے لیے بھی نکالیں جن کے یہاں زندگی کے لطف کا کوئی تصور بھی باقی نہیں رہا ہے۔ اعلیٰ طبقوں کی سیاست میں ان ہی کو آزمائش سے گزرنا ہوتا ہے۔ ان کے لیے کوئی آنسو بھی نہیں بہاتا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ اس نے تعلیمی کام کو زندگی کے تقاضوں سے جوڑنے کے بھی منصوبے بنائے اور دانشوری کو سماجی خدمت سے جوڑا۔ یہ کام جاری رہنا چاہیے اور اس ادارہ سے وابستہ طالب علموں، استادوں اور کارکنوں کو سیکولر محاذ کی تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا چاہیے۔ ہمارا عظیم ادارہ تاسیس کے وقت سے ہی متحدہ قومیت کا علمبردار ہے۔ اس کے تشکیلی عناصر میں اتحاد و یک جہتی نمایاں رہے ہیں۔ ہمارا یہ امتیاز برقرار رہنا چاہیے۔

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی

دکن کی ایک خاتون افسانہ نگار

حسنی سرور

"عورت ایک پہیلی ہے" اسے یہ نام کس نے دیا ہے، مرد نے، یا سماج نے، یا پھر حالات کے جبر نے اسے پہیلی بننے پر مجبور کر دیا ہے۔ وجہ کچھ بھی رہی ہو لیکن حقیقت یہی ہے کہ دنیا اس کے ظاہر پر تو نظر ڈالتی ہے لیکن اس کے باطن میں جھانکنے کی کوشش کوئی نہیں کرتا ہے اور نہ ہی کسی کو یہ معلوم ہے کہ برف کی اس چادر کے نیچے کتنی چنگاریاں، کڑواہٹیں اور کراہیں دفن ہیں۔ دنیا نے تو اسے بس حسن و وفا، خدمت و ایثار اور گھر گرہستی کا ایک چوکھٹا فراہم کر دیا ہے جس میں وہ ازل سے خود کو نصب کرتی چلی آئی ہے لیکن اب عورت ان رسوم و قیود سے آزاد ہونا چاہتی ہے تاکہ اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکے۔ اور مرد کے شانہ بہ شانہ زندگی کی جدوجہد میں حصہ لے سکے لیکن کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو پائے گی اور انسانی نطرت ونفسیات میں صدیوں کی رچی بسی غلامی سے نجات پا سکے گی۔
حسنی سرور نے عورت کی ان ہی خواہشوں، خوابوں اور آرزوؤں کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے اور ایک عورت کی حیثیت سے سیاسی وسماجی، معاشی اور نفسیاتی پس منظر میں اور متوازن انداز میں اس کے مسائل و مصائب کا جائزہ لیا ہے۔

حسنی سرور حساس اور تعلیم یافتہ خاتون ہیں۔ ان کے افسانوں سے بخوبی یہ اندازہ

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، استاد شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

لگایا جاسکتا ہے کہ اِن مسائل کے بارے میں وہ نہ صرف غور و فکر کرتی رہی ہیں بلکہ کرب و بلا اور کشمکش کی اس آگ سے وہ خود بھی گزری ہیں جس نے ان کے افسانوں میں صداقت کے رنگوں کو شوخ اور جاذب نظر بنا دیا ہے۔ حسنی سرور مزاج کے اعتبار سے شاعر اور پیشہ کے اعتبار سے معلّم ہیں جس نے ان کے انداز بیان میں شدّت کے ساتھ تجزیاتی پہلوؤں کو نمایاں کر دیا ہے اور وسیع مطالعے اور مشاہدے کے ایسے مواقع فراہم کیے ہیں کہ ذاتی تجربے اور عوامی تجربے، داخلیت اور خارجیت میں ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ انھوں نے کہیں بھی اپنی ذاتی شخصیت اور اصلاح پسندانہ نقطۂ نظر کو فن پر حاوی نہیں ہونے دیا ہے بلکہ حقیقت پسندانہ اور معروضی انداز میں موضوع و مواد اور کرداروں کو اس طرح پیش کیا ہے کہ ان کے افسانوں میں عورت کی فطرت و نفسیات کے روشن و تاریک پہلو مدافعانہ اور جارحانہ رویے، محبت و نفرت، مکر و معصومیت جبر و اختیار اور جدوجہد کے مختلف نقوش ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

خواتین افسانہ نگاروں میں عصمت چغتائی، جیلانی بانو، اور قرۃ العین حیدر کو اگر چہ ایک خاص مرتبہ حاصل ہے لیکن حسنی سرور کے افسانوں پر ان کا کوئی عکس یا اثر نظر نہیں آتا ہے۔ انھوں نے اپنی راہ خود تلاش کی ہے جو پیشہ ورانہ نام و نمود اور شہرت سے قطعی مختلف ہے۔ انھوں نے سطحی حیرت اور چونکانے کے لیے نہ تو جنس کا سہارا لیا ہے اور نہ تہذیبی شناخت کے نام پر ذاتی غم و غصّہ کا اظہار کیا ہے بلکہ فنکارانہ خلوص اور سنجیدہ فکر کے ساتھ مسائل کو پیش کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے افسانے دیگر خواتین افسانہ نگاروں کے مقابلہ میں منفرد نظر آتے ہیں اور یہ احساس دلاتے ہیں کہ زندگی کی تفہیم و تجزیے، اخلاقی و معاشرتی زندگی کی اصلاح اور زندگی کی جدوجہد میں شوخ و سبک رنگ بھرنے کے سلسلے میں خواتین افسانہ نگار نمایاں خدمت انجام دے رہی ہیں۔

عورت کے مسائل اور جدوجہد کے تصور کے ساتھ پہلا نقش مرد کا اور دوسرا نقش سماج کا ابھر کر سامنے آتا ہے جن کے خلاف زہرافشانی، غم و غصّہ اور ذاتی انتقام

بعض خواتین افسانہ نگاروں کا طرۂ امتیاز ہے لیکن حسنی سرور نے متوازن راستہ اختیار کیا ہے وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتی ہیں کہ مرد و عورت اور سماج انسانی زندگی کے بنیادی ستون ہیں اور ان کے درمیان تصادم کے باوجود مصالحت ناگزیر ہے۔ اس لیے انھوں نے مرد اور سماج کو طنز و تنقید کا نشانہ بناتے وقت نہایت احتیاط سے کام لیا ہے انھوں نے مرد کے ظلم، بربریت، ناانصافی اور ہوس پرستی کو اگر انفرادی سطح پر پرکھا اور جانچا ہے تو سماج کی سطح پر اس نظام، افکار و اقدار رسم و رواج اور تصورات کا تجزیہ کیا ہے جن میں گرفتار ہو کر سماج اپنے ہی جگر پاروں کے ساتھ انصاف سے محروم رہتا ہے۔
ان کے یہاں خود ساختہ رحم نام کی کوئی قدر نہیں ہے اس لیے ان کے افسانوں میں عورت فرشتہ خصلت معصوم بن کر سامنے نہیں آئی ہے بلکہ بعض اوقات وہ اپنے مسائل و مصائب پستی اور زوال کے لیے خود ذمہ دار نظر آتی ہے۔ وہ زندگی کے اس بنیادی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کرتی ہیں کہ ہر فرد، انسان، عورت و مرد میں قدرت نے ایسی قوتیں اور صلاحیتیں ودیعت کی ہیں کہ وہ اپنی زندگی اور شخصیت کی تعمیر و تشکیل یا تخریب خود ہی کر سکتا ہے صرف خود شناسی، حوصلے، لگن، غور و فکر اور جد و جہد کی ضرورت ہے لیکن پھر بھی بعض مجموعی رویے ایسے ہوتے ہیں جن کی اصلاح کے لیے اجتماعی کوششیں درکار ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر عورت کے بارے میں وہ عام مجموعی رویہ جو اس کے جنم کو ہارا ہوا تسلیم کرتا ہے اور جس میں مرد و عورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ حسنی سرور کا مختصر افسانہ "چراغ جلا دو" اسی صورت حال اور مجموعی سماجی رویّوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ افسانہ فنی اعتبار سے اگرچہ کمزور ہے لیکن اپنے پیچھے درد اور تاثر کی گہری لہر چھوڑ جاتا ہے۔ لڑکی کی پیدائش کے بعد اس کی جسمانی کمزوریوں اور عیوب کے لیے اگر ماں باپ کا تغافل ذمہ دار ہے تو اسپتال میں بیمار آنکھ کی جگہ صحت مند آنکھ نکال دینے کے لیے محض پیشہ ورانہ غفلتیں ہی مجرم نہیں ہیں بلکہ وہ سماجی رویے بھی ملزم ہیں جو طب و حکمت کے مقدس پیشہ میں بھی مریض کو عورت اور مرد کے خانوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ اور جن کے نتیجہ میں ہونے والی ناانصافیاں عورت کو زندگی سے لڑنے کے لیے تنہا چھوڑ

دیتی ہیں۔

حسنی سرور کا افسانہ "گھر ہونے تک" بھی ان ہی مجموعی رویّوں کا اشاریہ ہے جس میں عورت و مرد دونوں ہی مجرم بھی ہیں اور معصوم و بے گناہ بھی۔ لڑکی کا بچپن تو کسی نہ کسی طرح خوشگوار و ناخوشگوار گزر ہی جاتا ہے لیکن ہاتھ پیر بھرتے ہی وہ جہاں ہوس پرست نگاہوں کا مرکز بن جاتی ہے وہاں ماں اور بہنیں اسے ایسی جنسی تجارت تصوّر کرنے لگتے ہیں جس کی زیادہ سے زیادہ قیمت وصول کی جاسکتی ہے۔ ایسی صورت میں وہ کمسن لڑکی کیا کرے؟ دودھ اور خون کی محبت اور وفا شعاری جس کے خمیر میں شامل ہے۔ اپنے منگیتر کے ساتھ بھاگ جائے یا پھر ماں اور بہن کے کہنے پر ذہن میں متوقع شوہر کی شبیہہ بناتی و بگاڑتی ہے۔ حسن سرور نے ایسی ہی ایک لڑکی کی ذہنی و جذباتی کشمکش کے ذریعہ سماجی اور انفرادی زندگی کے اس اہم پہلو کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی نظر آتا ہے۔

> "رادھا بولی۔ آنٹی! میں کیا کروں، مجھے بتاؤ نا، ماں کہتی ہے وہ مجھے کسی دوسرے لڑکے سے بیاہ دے گی، وہ اس سے اچھا لڑکا ہے۔ ڈاکٹری پڑھ رہا ہے۔۔۔۔ میری باتیں سن کر وہ چپکے چپکے روتی رہی۔ جذبات سے عاری چہرے پر بھولا پن، بچپن کی معصومیت تھی، ناسمجھی کا کچّا کچّا رنگ تھا۔ وہ نہیں جانتی تھی کہ شوہر کیا ہوتا ہے اور بیوی کیا ــــ اسے راکیش سے محبت بھی نہیں تھی نفرت بھی نہیں۔ وہ کبھی ماں کے پاس جانا چاہتی تھی اور کبھی راکیش کے ساتھ رہنا چاہتی تھی۔ اس کی زندگی ایک کٹی پتنگ کی طرح تھی جس کا کوئی ٹھکانہ نہ ہو، جس نے باندھ لیا، وہ راکیش ہو یا کوئی اور" (گھر ہونے تک)

رادھا تو آنٹی کے مشورے اور راکیش کے احساس ذمہ داری کی وجہ سے پہیلی بننے سے بچ جاتی ہے لیکن سماج میں نہ معلوم ایسی کتنی رادھائیں ہوں گی جو اپنی ناسمجھی اور دوسروں کی ہوس پرستی کی وجہ سے ابتدائی زندگی میں ہی اپنی سمت و رفتار

بھول گئی ہوں گی لیکن وہ لڑکیاں جو سمٹی سکڑی اور رسم و رواج کی پابند رہتی ہیں کیا ان کا انجام بہتر ہوتا ہے۔ حسنی سرور کے افسانے "لال ساڑھی" کی شادو کو ہی لیجیے جو ایک پھل بیچنے والے کی بیٹی ہے اور اپنے باپ کے ساتھ ریڑھی پر کام کرنے والے گل خاں سے محبت کرتی ہے۔ لیکن روز کنواں کھودنا اور روز پانی پینے والا باپ ان دونوں کے رشتۂ الفت پر نکاح و شادی کی مہر ثبت کرنے کے لیے اس وجہ سے تیار نہیں ہوتا کہ اسے اپنی بیٹی کی کفالت کے لیے ضمانت چاہیے۔ حالانکہ یہ دونوں اس ضمانت کے بغیر بھی ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک ہو کر بہتر زندگی گزار سکتے تھے۔ لیکن یہ دونوں روایتی انسان ہیں جو سماج کے رسم و رواج کے خلاف بغاوت نہیں کر سکتے۔ جس کا نتیجہ المیہ ہی ہو سکتا تھا۔ چنانچہ گل خاں ایک طویل امتحان سے گزر کر جب کفالت کی ضمانت دینے کے لیے لال ساڑھی لے کر شادو کے باپ کے دروازہ پر پہنچتا ہے تو اتنی دیر ہو چکی ہوتی ہے کہ طویل انتظار سے مضمحل شادو کے اعصاب یہ خوشی برداشت نہیں کر پاتے اور سہاگ کی علامت لال ساڑھی کنواری لڑکی کا کفن بن جاتی ہے۔

"لال ساڑھی" میں حسنی سرور نے رشتے ناتے اور پیار و محبت کی نفسیات کے فرق و تضاد کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس کے نتائج عموماً مایوسی اور دل شکستگی کی شکل میں ہی برآمد ہوتے ہیں۔ افسانہ "اُجڑے دیار میں" کی روایتی لڑکی شمع بھی اسی تضاد کا شکار رہے جیسے طویل انتظار کے بعد اگر سعدی جیسا لڑکا مل بھی جاتا ہے جو اس پر جاں نثار کرنے اور اپنے ماں باپ سے بغاوت کرنے کے لیے بھی تیار رہے لیکن شمع نذرانہ دل قبول کرنے سے قبل، رسم و رواج اور سماج کی مہر اور ساس سسر کی منظوری چاہتی ہے اور سعدی کی ماں کو بہو کے مقابلے میں دولت اور جہیز زیادہ عزیز ہے۔ جو شمع کو مایوسی اور تاریکی کے غار میں ڈھکیل دیتا ہے اور یہ صرف شمع کے ساتھ ہی نہیں بلکہ سماج کی بیشتر لڑکیوں کے ساتھ ہوتا ہے جو جہیز یا دولت کے نام پر اکثر ٹھکرا دی جاتی ہیں۔ اس اعتبار سے "لال ساڑھی" اور "اُجڑے دیار میں" عام سماجی مسائل پر لکھے ہوئے بظاہر سادہ اور معمولی افسانے نظر آتے ہیں لیکن جس طرح

حسنی سرور نے اس موضوع اور مسائل کو پیش کیا ہے اس کی موجودگی میں یہ سارا مسئلہ غیر معمولی حقیقت بن جاتا ہے۔ جو یہ سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ اگر پیار، محبت دو دلوں کا بندھن ہے تو ازدواجی رشتہ دو دلوں کا بندھن کیوں نہیں ہو سکتا؟ اور کیا شادی و بیاہ دو دلوں کے ملاپ کے بجائے اعزا و اقارب کے مطالبات و تکمیل کا نام ہے اور اگر یہ جائز و درست نہیں ہے تو سماج میں یہ رسم رائج کیوں ہے اور اس کے لیے زندگی شروع کرنے سے قبل عورت ہی کو کیوں پل صراط سے گزرنا پڑتا ہے اور کیا کوئی اندازہ لگا سکتا ہے کہ بار بار دہرائی جانے والی یہ ذلت اور توہین عورت کی فطرت، نفسیات اور شخصیت کو کس حد تک مسخ و مجروح کر دیتے ہیں جس کا نتیجہ اکثر معکوس اور جارحانہ رویوں کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔

حسنی سرور نے اپنے افسانوں میں اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ کیا ازدواجی رشتے ہی عورت کے تمام مسائل کا حل ہیں۔ یا ازدواجی رشتوں کے بندھن میں بندھ جانے کے بعد ہی اس کے حقیقی مسائل و مصائب کا آغاز ہوتا ہے۔ کیا شادی اور تخلیقی تجربے سے گزرنے کے بعد عورت کی شخصیت کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ یا یہ تمام رشتے ناتے اور بندھن اس کی شخصیت اور وجود کو دو نیم و سہ نیم نہیں کر دیتے ہیں حسنی سرور کا افسانہ "انتظار اور ابھی" اگرچہ شادی کے بعد یادگار لمحوں اور سنہرے خوابوں کی شکست و ریخت سے تعلق رکھتا ہے جس کے لیے شوہر یا سماج ذمہ دار نہیں ہے بلکہ وہ اتفاق و حادثہ بھی ذمہ دار ہے جو شوہر کی ملازمت میں ترقی اور تبادلے کی صورت میں منزل مقصود پر پہنچنے سے قبل ہی موت کی علامت بن جاتا ہے جس کے بعد تاریکی کی گہری چادر ہمیشہ کے لیے بیوی کی قسمت بن جاتی ہے۔ نوجوان کی موت اگرچہ ایک جانکاہ حادثہ ہے۔ لیکن بیوگی کا غم عورت پر ہی کیوں اس طرح پہاڑ بن کر نازل ہوتا ہے کہ اس کے تمام اعصاب منجمد اور ساکت ہو جاتے ہیں۔ کیا یہ محض نفسیاتی مسئلہ ہے یا اس کے پیچھے عورت کا کمزور وجود، ذریعۂ معاش، سماج کے طعنے اور بیوہ کے عقد ثانی سے محرومی کارفرما ہے اور اگر ایسا ہے تو تمام زندگی تنہائی اور

محرومی کی آگ میں جلنے کے بجائے خود عورت کو ہی ان مسائل کا حل تلاش کرنا پڑے گا۔
لیکن عورت کی زندگی میں انتظار کا کوئی ایک رنگ اور ٹوٹنے اور بکھرنے کا تنہا کوئی ایک
ہی سبب نہیں ہوتا ہے۔ وہ شوہر کی موجودگی میں بھی تغافل کا شکار بن کر بیوگی کی
سی زندگی گزارنے پر مجبور کی جا سکتی ہے اور لاولدی کا داغ بھی اسے چھلنی کر سکتے ہیں۔
لیکن اس کی لچکدار فطرت میں ایسی قوت بھی موجود ہے کہ سب کچھ سہنے کے بعد بھی
وہ خود کو سنبھال سکتی ہے۔ حسنی سرور نے اپنے افسانے "طوفان کے بعد" میں عورت
کی ایسی ہی تہ دار شخصیت کو پیش کیا ہے جس کے لیے زندگی کی سب سے بڑی حقیقت
ازدواجی رشتہ ہے اور رشتہ کی اس ڈور کو وہ جس قدر مضبوطی سے اپنی گرفت میں
رکھنا چاہتی ہے بعض اوقات یہ ڈور اسی قدر تیزی سے اس کے ہاتھ سے پھسلتی ہوئی
محسوس ہوتی ہے۔ جس کے لیے اسے بار بار روپ بدلنے اور قدم قدم پر سمجھوتے کرنے
پڑتے ہیں لیکن یہ سمجھوتے کیا اس کے مسائل کا حل بن پاتے ہیں۔ حسنی سرور نے عورت
کی فطرت، نفسیات کے پس منظر میں اس کے مسائل اور مختلف روپ کو بھرپور قوت کے
ساتھ اس افسانے میں پیش کیا ہے۔ جس کی زندگی کا سب سے خوب صورت حصہ وہ
ہوتا ہے جب رنگین تتلیاں اُسے اپنی آنکھوں کے سامنے ناچتی ہوئی نظر آتی ہیں۔
زندگی کا یہ کیسا روپ ہے مندرجہ ذیل اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

> "اس کی شادی کے ابتدائی تین سال کیسی مستی و رنگ میں ڈوبے
> ہوئے تھے۔ راج اس پر بھونرے کی طرح منڈلایا کرتا تھا دونوں
> نے زندگی کے سارے حسین اور شوخ رنگ اپنے بیاہتا جیون میں
> بھر لیے تھے۔ اس کے ذہن کے پردوں پر ماضی کی شوخ تصویریں
> مسکرانے لگیں۔ راج اور رما۔ رما اور راج ایک دوسرے کے لیے۔ ایک دوسرے میں
> سمائے ہوئے پھر یہ تصویریں دھندلی پڑنے لگیں۔ وقت کی گرد نے
> اس کے سارے رنگ اڑا دیے" (طوفان کے بعد)

زندگی میں صرف وقت ہی نہیں بدلتا بلکہ وقت کے ساتھ خواب اور خواہشیں

بھی بدلتی رہیں۔ ازدواجی زندگی میں کبھی جب جذبات کا طوفان سرد پڑنے لگتا ہے اور جسم کا سونا پگھلنے لگتا ہے تو جاگتی آنکھوں کے یہ سپنے بھی بکھرنے لگتے ہیں۔ لیکن یہ سپنے عورت کی کمزوری بھی ہیں اور قوت بھی۔ ان سپنوں کے دوران جو ذہنی، جذباتی اور جسمانی رشتے استوار ہوتے ہیں وہ ہمیشہ اسے برقرار رکھنا چاہتی ہے۔ لیکن کمزور رشتوں کے لیے بھی کسی نہ کسی مرکزِ ثقل کی ضرورت ہوتی ہے۔ عورت کی زندگی میں بچّہ کی پیدائش محض فطری تقاضا اور تخلیقی تجربہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ مرکزِ ثقل اور دونوں کو ملائے رکھنے کے لیے پُل کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ رما کو بھی جب اپنے بانجھ پن کی وجہ سے یہ رشتہ کمزور ہوتا نظر آتا ہے تو وہ اپنی بھتیجی نینا کو گود لے لیتی ہے اور خطرہ کچھ دنوں کے لیے ٹل جاتا ہے لیکن وہ راج کا اپنا خون نہیں تھا اور نہ ہی باسی جسم میں اس کے لیے کوئی کشش تھی جس کا نتیجہ راج کی بے اعتنائی اور فرار کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔ یہیں سے ہر عورت کی طرح رما کی زندگی میں بھی کش مکش اور آزمائش کا آغاز ہوتا ہے۔ اب وہ صرف بیوی ہی نہیں بلکہ ماں بھی تھی۔ گھر کی عزّت، شوہر کی مریادا، لڑکی کا مستقبل اور سماج میں اپنا بھرم سب اس کی ذات سے وابستہ تھے۔ اندر سے ٹوٹنے اور بکھرنے کے باوجود جن کو برقرار رکھنا عورت کی ایسی مجبوری ہے جو اس کے ایک تیسرے روپ کو سامنے لاتی ہے۔ کسی حسّاس عورت کا یہ تیسرا روپ کیا ہو سکتا ہے۔ یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

> "وہ (رما) جوں ہی کلب پہنچی، چاروں طرف سے تعریفی نظروں نے اس کا استقبال کیا۔ وہ ہنستی بولتی اور قہقہے لگاتی رہی۔ زندہ دلی کے نغمے بکھیرتی رہی۔ سنجیدہ باوقار رما دوستوں کی محفل میں اپنے آپ کو بھول کر ایک شوخ الھڑ لڑکی کا روپ بھر لیتی تھی۔ وہ بے حد اسپورٹیو تھی۔ ہر گیم میں حصّہ لیتی تھی۔ کلب کے ممبرز اس کی زندہ دلی کے گیت گاتے۔ سب کے ہونٹوں پہ رما کا نام ہوتا۔"

(طوفان کے بعد)

باطن کے کرب، بے چینی اور غم کو چھپا کر اس پر کوئی خوش رنگ چہرہ لگانا کتنا مشکل کام ہے لیکن عورت کی مجبوری خود اسے راس لیلا کی ایسی نائیکہ بنا دیتی ہے جس کو گھر اور باہر ہر جگہ ناٹک کھیلنا پڑتا ہے لیکن کیا وہ ناٹک رچانے، خود کفیل بننے، ہفتہ عشرے میں شوہر کے دیدار ہونے، مسکراہٹوں سے اس کا استقبال کرنے اور سعادت مندی کے ساتھ تمام خدمتیں انجام دینے کے بعد بھی اس ایک رشتہ کو بچا پاتی ہے۔ حسنی سرور کی فن کارانہ تلاش کو اس کا جواب نفی میں ملتا ہے۔ ایسی صورت میں مرد کے تغافل، ہرجائی پن اور ہوس پرستی سے نبرد آزما ہونے کے لیے دو ہی راستے ہو سکتے ہیں۔ بغاوت یا سمجھوتہ۔ ہندوستان کے روایتی معاشرے میں حسنی سرور کا فن کارانہ شعور اور حقیقت پسندی سمجھوتے ہی کی راہ دکھا سکتی ہے جہاں اور کچھ نہیں تو سر پر چھت، بیاہتا بیوی کا اعزاز اور لڑکی کا مستقبل تو محفوظ رہ سکتا ہے اور جس معاشرے میں عورت کی مجبوری اور سمجھوتہ ہی اس کا مقدّر بن جائے وہاں عورت کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔
رمّا بھی دل کے ناسوروں کو چھپا کر مسکراہٹوں کے ساتھ راج کا استقبال کرنے کے لیے مجبور ہے لیکن اس مسکراہٹ میں اس کے آنسو صاف جھلکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اقتباس اسی منظر کو پیش کرتا ہے۔ جس میں ایثار کے ساتھ طنز کا نشتر بھی پوشیدہ ہے۔

> "رمّا مڑی۔ راج کی آنکھوں میں دیکھا اور دھیرے سے مسکرائی۔ مجھے بھی کچھ کہنا ہے تم سے۔ سنو راج! ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ہماری بھول کی سزا ہمارے بچّوں کو ملے۔ تم نینا کے پاپا ہو، یہ بات نینا ہی نہیں بلکہ ساری دنیا جانتی ہے کہ تم اس کے باپ ہو۔ نینا کے اسکول کے رجسٹر میں بھی تمھارا نام لکھا ہے۔ میں نہیں چاہتی کہ لوگ تم پر یا تمھاری بیٹی پر انگلیاں اٹھائیں۔ تم۔ تم منا کو بھی یہیں لے آؤ۔ میں میں اس کی بھی ماں ہوں راج۔ رمّا! راج کے منہ سے ایک سسکی سی نکل گئی۔ اسے یوں لگا کہ جیسے رمّا نے یہ کہہ کر آسمان کی بلندیوں کو چھولیا

ہو۔" (طوفان کے بعد)

عورت کی یہ وہ مجبوریاں ہیں جو اُسے پہیلی بننے کے لیے مجبور کر دیتی ہے۔ اسے یہ اچھی
طرح معلوم ہے کہ دنیا اس کی کمزوری اور مجبوری کو قربانی اور ایثار کا مرتبہ عطا کرتی ہے لیکن
یہ کیسا اعزاز ہے جو اسے اپنی شخصیت اور وجود کی گراں قیمت دے کر حاصل ہوتا ہے اور جسے
اپنے ظاہر کو برقرار رکھنے کے لیے ہر قدم پہ سمجھوتے کے نام پر یہ قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔
اور اس بے درد دنیا میں جو یہ قیمت ادا نہیں کرتے۔ ان کا ظاہر و باطن دونوں بکھر کر رہ
جاتے ہیں۔ افسانہ ''پگلی'' میں حسنی سرور نے جہاں ذوق جمال کی آڑ میں حسن کی
توہین اور استحصال کو طنز و تنقید کا نشانہ بنایا ہے وہاں انھوں نے عورت کے دو متضاد
ذہنی و جذباتی رویوں کو بھی پیش کیا ہے۔ عورت اگر اپنے وجود کی تمام گہرائیوں کے ساتھ
مرد سے محبت کر سکتی ہے اور وہ اپنے مصوّر شوہر کے لیے گھنٹوں ماڈل کی حیثیت سے بیٹھ سکتی ہے
تاکہ وہ اس کی عریاں تصویریں بنا کر دولت و شہرت حاصل کر سکے لیکن وہی مرد جب بچّہ
کی پیدائش کے بعد جسم بے ڈول اور ڈھیلا ہونے پر اُسے ٹھکرا کر بھونرے کی طرح کسی
دوسری نوخیز کلی پر جا بیٹھتا ہے تو وہ اپنی نسائیت کی یہ توہین برداشت نہیں کر
پاتی اور اس کا غم و غصّہ اپنی بلندیوں کو چھونے لگتا ہے۔ حسنی سرور کا یہ افسانہ ان
ہی متضاد کیفیات، جذبات نگاری اور تحلیل نفسی کی فن کارانہ تمثیل ہے اور شاعرانہ
اسلوب بیان کے ساتھ حقیقت نگاری کا خوبصورت امتزاج پیش کرتا ہے۔ حسنی سرور
اس حقیقت سے بھی واقف ہیں کہ کمزور انسان کے جذبات دوسروں کو نقصان پہنچانے
کے بجائے اس ہی کو کاٹتے ہیں۔ افسانہ ''پگلی'' کی کلثوم کا پاگل پن بھی اسی توہین،
بے وفائی اور شدت جذبات کا نتیجہ ہے جو اپنے پیچھے درد و تاثیر کی گہری لہر چھوڑ جاتا ہے۔
لیکن کیا زندگی جذبات کی رو میں بہتے رہنے کا ہی نام ہے؟

عورت کی زندگی میں اکثر ایسے لمحے بھی آتے ہیں جب اُسے اپنا وجود ''ریت کی
دیوار'' کی طرح بکھرتا ہوا نظر آتا ہے لیکن ہر کمزور انسان کی طرح عورت میں بھی استقامت
استقلال کا ایسا جوہر موجود ہوتا ہے جو نازک لمحوں میں اس کا رہنما بن جاتا ہے۔

حسنیٰ سرور کا افسانہ "ریت کی دیوار" عورت کی اسی کمزوری، کشمکش اور استقامت کردار کا آئینہ دار ہے۔ ہیئت کے اعتبار سے اس مثلث نما افسانے میں اگر ایک طرف ترقیوں کا خواہشمند اس کا شوہر، بچے اور گھر کا روشن مستقبل ہے تو دوسری طرف شوہر کے قریبی دوست اور محکمہ کے افسر اعلیٰ کی حیثیت سے اس کا پسندیدہ مرد، ہرجائی عاشق اور ناکام ازدواجی زندگی کا مارا ہوا انسان ہے تیسری طرف محبّت و نفرت، وفا شعاری اور ہوش مندی سے آراستہ اس کا اپنا وجود ہے اور پھر یہی نہیں بلکہ جذبوں، رشتوں اور حیثیتوں کی اس مہابھارت میں ہر شخص خود کو کامیاب دیکھنا چاہتا ہے۔ ان حالات میں عورت کیا کرے کیا وہ خود کو حالات کے سپرد کر دے۔ وہ کس طرح اپنے شوہر کو سمجھائے کہ دوستی اور ترقی کی ہوس اس کی عزت وناموس اور گھر کی خوش گوار فضا کے لیے کتنا بڑا خطرہ ہے۔ وہ بے وفا عاشق کے ضمیر کو کس طرح بیدار کرے کہ دولت کے نام پر اس کو ٹھکرانے اور ناکام ازدواجی زندگی کی تلافی کے لیے اس کا قرب حاصل کرنا محبت، دوستی، اعتماد اور انسانیت کی کتنی بڑی تذلیل ہے۔ حسنیٰ سرور کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے سماجی اور معاشرتی زندگی کے پس منظر میں ان تمام جذبوں، کیفیتوں اور واقعات کو مناسب توجہ، سلجھے ہوئے ذہن اور فن کارانہ شعور کے ساتھ اس طرح پیش کیا ہے کہ یہ افسانہ عورت کی ذہنی اور جذباتی کشمکش کا ایسا رزمیہ بن جاتا ہے جن میں وہ پل صراط پر چلتی نظر آتی ہے۔

عورت کی اس کش مکش اور مسائل کے لیے اگرچہ مرد ذمہ دار ہیں لیکن حسنیٰ سرور نے کردار و واقعات کو اس طرح پیش کیا ہے کہ بظاہر مرد کی انا کو کہیں ٹھیس نہیں پہنچتی لیکن عورت کے لطیف انتقام کو بھی تسکین کے سامان فراہم ہو جاتے ہیں اور جذبوں کا تقدس بھی برقرار رہتا ہے۔ افسانہ کا درج ذیل اقتباس اسی فنکارانہ احتیاط اور خواہش کا نتیجہ ہے۔

"نہیں اشوک نہیں، میں پگھل جاؤں گی۔ بہہ جاؤں گی۔ ان کانپتی دیواروں نے دو اشوک، جو میں نے اپنے اطراف بلند کر لی ہیں۔ ان دروازوں

ہر کھڑکیوں پر دستک نہ دو، جو میں نے برسوں پہلے بند کر لی ہیں۔ ورنہ ورنہ ـــ میں تم سے صرف اتنی ہی بھیک چاہتا ہوں انورادھا کہ مجھے میری پیاسی آتما کو تمھاری موجودگی کے احساس سے خوش ہو لینے دو۔ میرے لیے یہی احساس ایک دولت سے کم نہ ہوگا کہ تم میرے آس پاس کہیں موجود ہو ـــ میں کبھی تم لوگوں کے بیچ دیوار نہیں بننا چاہوں گا انورادھا۔ کبھی دیوار نہیں بنوں گا۔ اشوک کے ہاتھوں سے ضبط کا دامن چھوٹ گیا۔ زخموں کے سارے ٹانکے ٹوٹ گئے۔ اس کی بڑی بڑی گمبھیر آنکھوں سے موتیوں کے دانے چھلک پڑے۔ انو آنسوؤں سے بھیگا چہرہ اٹھا کر اپنی جل تھل آنکھوں سے اسی کو تک رہی تھی۔ اشوک کی آنکھوں میں آنسو دیکھ کر اس کا جی چاہا کہ اشوک سے لپٹ جائے اس کے سارے آنسو آنچل میں سمیٹ لے لیکن وہ صرف اتنا ہی کہہ سکی۔ میں مجبور ہوں اشوک۔ اس کی آنکھوں میں ایک ایسی بے بسی اور التجا تھی کہ اشوک زرد پتے کی طرح کانپ اٹھا۔ زبان سے کچھ بھی نہ کہا۔ چپ چاپ اٹھا اور ایک حسرت بھری نگاہ اس پر ڈالی جو کہہ رہی تھی میرے کشکول میں خلوص کی ایک بوند بھی نہیں ڈالو گے تم اور سر جھکائے ہوئے باہر نکل گیا۔" (ریت کی دیوار)

عورت کے ارادے اگر مضبوط ہوں اور کردار میں استقامت ہو تو آنسو، آنکھیں اور خاموشی بھی اس کی زبان بن جاتی ہے۔ لیکن یہ کبھی کبھی یہ استقامت کردار عورت کی زندگی کی ایسی مصیبت بن جاتی ہے کہ گھر باہر کی ذمہ داریاں ہوں یا بچّوں کی پرورش و پرداخت۔ شوہر کی بیماری ہو یا ریٹائرمنٹ، بے روزگاری کی وبا ہو یا سماج میں پھیلی ہوئی عفونت اور بربریت وغیرہ ہر شے اس سے ہی خراج وصول کرتی ہے اور وہ مستقبل کے سنہرے خوابوں کو اپنی آنکھوں میں سجائے اور ہر صلیب کو اپنے کاندھوں

پر اٹھاتے ہمیشہ آگے ہی بڑھتی رہتی ہے پھر بھی اس کے دکھوں کا کہیں خاتمہ نہیں ہوتا۔ حسنی سرور کا افسانہ "سوکھی پیاسی دھرتی" عورت کے ایسے ہی طویل سفر، انتظار و مایوسی کی المیہ روداد ہے۔ جس میں فسادات مزید تاریک اور سیاہ رنگ بھر دیتے ہیں۔ بظاہر یہ افسانہ ایک خاندان، بوڑھی عورت، شجر امید میں پھل پھول لگنے سے قبل ہی تعلیم یافتہ بے گناہ نوجوان کے فسادات میں شہید ہونے اور اس کے المناک نتائج تک محدود ہے لیکن حقیقت میں یہ ہر عورت کی کہانی ہے۔ حادثات و فسادات گھر یا ہر کہیں بھی وقوع میں آئیں اور ان کی نوعیت کیسی ہی کیوں نہ ہو لیکن ان کا بالواسطہ یا براہ راست نشانہ صرف عورت ہی بنتی ہے جو اس کی آزمائش کی مدت کو اور بھی طویل بنا دیتے ہیں۔ لیکن یہ کشمکش اور جد و جہد ہی اصل زندگی ہے جس کے منفی اور مثبت دونوں ہی رخ ہو سکتے ہیں۔

حسنی سرور کے افسانوں میں عورت کے باغیانہ اور جارحانہ رویوں کا عکس بھی نظر آتا ہے۔ ان کا افسانہ "گم شدہ منزل کے مسافر" مغرب کی تقلید میں عورت کے ایسے رویوں کو پیش کرتا ہے جس میں محبت و شوہر کے مقابلے میں اعلیٰ تعلیم، دولت و شہرت اور جرمنی کے سفر کو ترجیح حاصل ہے لیکن وہاں سب کچھ حاصل ہو جانے کے بعد بھی دل کی دنیا ویران ہی رہتی ہے اور یہ احساس اسے پھر واپسی کے لیے مجبور کر دیتا ہے جہاں اسے کھوئی ہوئی جنت مل تو جاتی ہے لیکن احساس ندامت گہرے نقوش چھوڑ جاتا ہے جو اعلیٰ تعلیم، غیر ملکی سفر، دولت و شہرت کے ساتھ مشرقی رشتوں کی اہمیت اور تقدس کی علامت ہے۔

حسنی سرور کا فن شخصیت کی تعمیر و تشکیل کے لیے اگرچہ روایت سے بغاوت اور حوصلہ مندی کو تقویت پہنچاتا ہے لیکن ان کے یہاں بغاوت اور حوصلہ مندی کے معنی حسد، رقابت اور جارحانہ رویے نہیں ہیں جو ضد، خود غرضی اور مکر و فریب کو جنم دیتے ہیں اور جائز و ناجائز طریقے سے ہر شے پر قبضہ کو اپنا حق تصور کرتے ہیں اور اس کوشش میں وہ دوسروں سے زیادہ خود ہی کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ حرص و ہوس کے

اس کھیل میں اگرچہ مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے لیکن عورت کی حساس فطرت اس بوجھ کو زیادہ دیر تک برداشت نہیں کر پاتی ہے۔ حسنی سرور کا افسانہ" برف کے پھول" عورت کی فطرت کے اسی منفی پہلو، جارحانہ رویوں اور احساس ندامت کی دھوپ چھاؤں سے عبارت ہے جس کی ریشم ایسے حاسدانہ اور جارحانہ رویوں کی مالک ہے کہ وہ ہر پسندیدہ شے کو حاصل کرنا اپنا حق تصور کرتی ہے چاہے وہ بڑی بہن پونم کا عاشق اور شوہر وکاس ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے چاہے بہن کو قتل ہی کیوں نہ کرنا پڑے اور پھر وکاس کو پانے کے لیے اسے تریاچلتر اور مکر و فریب کے تمام حربوں کو ہی استعمال کیوں نہ کرنا پڑے اور ریشم اس میں کامیاب بھی ہوجاتی ہے۔ لیکن یہاں سے ہی اس کی ناکامی اور کبھی ختم نہ ہونے والی ٹیس کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ حسنی سرور نے بڑی محنت سے ریشم کے کردار کو تراش کر اس طرح پیش کیا ہے کہ عورت کی فطرت کے منفی پہلو اور رویّے اس کے پیکر میں مجسم ہو گئے ہیں۔ ریشم ایک شوہر کی شکل میں وکاس کے جسم کو تو پالیتی ہے لیکن اس کی روح اور دل کی گہرائیوں تک رسائی حاصل نہیں کر پاتی جو اس کے احساس کے لیے گہرا زخم بن جاتا ہے۔

حسنی سرور نے افسانے میں عورت اور مرد کے جنسی جذبوں کے نازک فرق کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مرد اور عورت دونوں ہی کے جنسی جذبے اگرچہ جسم کے ساتھ دل اور روح کا بھی مطالبہ کرتے ہیں لیکن مرد صرف جسم پر اکتفا کر سکتا ہے لیکن مرد کے برعکس عورت دل و دماغ پر قبضہ چاہتی ہے اور وہ جب ناکام ہوجاتی ہے تو ادھورے پن کا احساس مشتعل جذبات کو انفعالی کیفیات میں تبدیل کر دیتا ہے۔ حسنی سرور نے عورت کے ان نازک جذبات اور کیفیات کو الفاظ کا پیکر دے کر کیسی کامیاب عکاسی کی ہے۔ یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

" ریشم جانتی تھی کہ وکاس پونم کا تھا، پونم کا ہے اور رہے گا۔ اس نے جی جان سے چاہا تھا کہ وہ اس کا بن جائے، اتنا اپنا کہ پونم کی یاد بھی اس تک نہ پہنچ سکے۔ اسی لیے وہ وکاس کے ہاتھوں کٹھ پتلی

بن گئی۔ اس کی ہر خواہش پوری کر دیتی۔ اُس نے کہا کہ وہ بال تراش لے۔ اس نے لمبی زلفیں تراش ڈالیں، اس نے چاہا کہ وہ ناک میں کیل پہن لے، اس نے کیل پہن لی۔ وکاس چاہتا تھا کہ وہ ہمیشہ سبز لباس پہنا کرے۔ وہ سبزے کی بہار بن گئی۔ وکاس کو جو پسند تھا وہ وہی کرتی تاکہ وکاس پوری طرح اس کا اپنا بن جائے۔ لیکن یوں وہ اس سے دور ہٹتا گیا۔ پونم سے قریب ہوتا گیا۔ ریشم مرتی گئی۔ پونم زندہ ہوتی گئی۔ ریشم نے آہستہ آہستہ پونم کا روپ رنگ اور پونم کی ادائیں دھار لیں وہ پونم کا وجود اپنا چکی تھی مگر خود زندہ رہ کر بھی مردہ تھی۔"

(برف کے پھول)

مذکورہ اقتباس میں صرف ریشم کی ذہنی و جذباتی کیفیت کا ہی اظہار نہیں ہے بلکہ اس میں عورت کی فطرت اور نفسیات کا عکس بھی نظر آتا ہے جو اپنی انا کا تحفظ اور وجود کی شناخت چاہتی ہے اور تقلید کے باوجود دوسرے کا سایہ بن کر رہنا نہیں چاہتی۔ وہ جنسِ مخالف پر ایسا قبضہ چاہتی ہے کہ غیر کا خیال بھی تصوّر کے جھروکوں تک رسائی نہ پا سکے۔ لیکن حاسدانہ اور جارحانہ طریقوں سے حاصل کی ہوئی مسرت اپنا انتقام بھی لیتی ہے جذبات جس شدت سے مشتعل ہوتے ہیں اسی شدت سے وہ پسپائی بھی اختیار کرتے ہیں۔ ریشم کے منفعل جذبات، ناکامی کا غم، اپنی شناخت اور وجود کے بکھر جانے کا احساس اور ندامت جرم اسے بھی خودکشی کے لیے آخر اس مقام پر لے جاتا ہے جہاں اس نے پونم کو موت کے غار میں دھکیل دیا تھا۔ ریشم کے اس عمل میں اگرچہ ضمیر کی بیداری اخلاقیات اور مثالیت پسندی کی جھلک نظر آتی ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ مجرمانہ نفسیات خود اپنا انتقام لیتی ہے۔ اس اعتبار سے حسنی سرور کا فن شاعرانہ تخیّل اور ماورائیت کے باوجود حقیقت سے گریز نہیں کر پاتا ہے۔

حسنی سرور کا فن روایتی، حوصلہ مند، باغی اور نسوانی جارحانہ رویوں کی عکاسی

اور ریشم جیسے پیرفن اور تہہ دار کردار کی تخلیق تک پہنچ کر ٹھہر نہیں جاتا ہے بلکہ وہ نئے عہد کی آئیڈیل نسوانی کرداروں کو بھی اپنے افسانوں میں پیش کرتا ہے۔ افسانہ "کچا دھاگہ" کی مہذب اور شائستہ لڑکی اپنے روشن ضمیر اور خود اعتمادی کی وجہ سے کسی بھی مرد سے خوش اخلاقی کے ساتھ پیش آنے اور گفتگو کرنے میں کوئی عیب تصور نہیں کرتی ہے۔ وہ اپنی ڈاک کے انتظار میں کبھی کبھی گلی کے موڑ تک جا سکتی ہے اور کبھی کبھی پوسٹ مین کی تواضع بھی کر سکتی ہے۔ لیکن اس کے اس حسن سلوک کو عام مردوں کی طرح اگر کوئی غلط معنی پہنانے لگے اور یک طرفہ عشق میں مبتلا ہو کر آہیں بھرنے لگے تو اس میں لڑکی کا کیا قصور ہے اور نہ ہی وہ اس طرف توجہ دینے کی ضرورت سمجھتی ہے۔ وہ مرد کو عورت کی زندگی کا لازمی جز تو تصور کرتی ہے لیکن ایسی مجبوری نہیں کہ عورت ہر وقت اس ہی کے خیالوں میں کھوئی رہے اور خود کو بالکل ہی فراموش کر دے۔ اب بدلتے ہوئے حرکت پذیر سماج میں، خود کفالتی اور خود حفاظتی کے تصور نے خود اعتمادی اور خود شناسی کے اسے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے ہیں۔ وہ بخوبی اپنی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کر سکتی ہے جس کے بعد اسے کوئی ایسا من پسند ساتھی بھی مل سکتا ہے جس کے ساتھ وہ زندگی میں باہمی احترام و اعتماد کا سفر طے کر سکتی ہے۔ حسنی سرور کے افسانے "کرب کی صلیب" اور "وعدہ میرے ہم سفر" نئے عہد کی ایسی ہی عورت کی تصویر پیش کرتے ہیں۔ جن کی شمی اور مالتی میں معمولی فرق کے ساتھ غیر معمولی یکسانیت موجود ہے۔ شمی بچپن ہی سے نکاح کے بندھن میں باندھ دی گئی ہے لیکن اس کا شوہر لاپتہ ہے۔ مالتی کی منگنی بھی بچپن کا تحفہ ہے لیکن اس کا منگیتر امریکہ میں جا کر بس گیا ہے جہاں سے واپس آنے یا اسے بلانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے مالتی کو اس کا کوئی ایسا انتظار بھی نہیں ہے البتہ شمی کے لیے راہیں بند ہیں اس لیے اس کے جذبات میں اکثر تلاطم آتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دونوں ماضی کی مرثیہ خواں نہیں بنتیں بلکہ نئے عزم اور حوصلے کے ساتھ اپنی منزل کا انتخاب کرتی ہیں جو انھیں اعلیٰ تعلیم، ملازمت، خود اعتمادی، خود کفالتی اور اپنی شخصیت کی

تعمیر و تشکیل کی طرف لے جاتا ہے جس کے بعد انھیں لائف جیون ساتھی ملنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ شمی کے لیے عدنان ایسا ہی نوجوان ہے جو اس کے خوابوں کا شہزادہ بن سکتا ہے البتہ شوہر کے لاپتہ ہونے پر شرعی فتویٰ کی ضرورت ہے۔ لیکن افسانہ نگار نے مذہب کا احترام کرتے ہوئے نہایت ڈرامائی انداز میں شمی کو اس الجھن سے نکال دیا ہے اور عدنان کو شمی کا لاپتہ حقیقی شوہر اکرم عدنان ثابت کر کے اس کی خوشیوں میں اضافہ تو کر دیا ہے لیکن وہ فن کو مجروح ہونے سے نہیں بچا سکی ہیں۔ البتہ مالتی کے لیے فتویٰ کوئی مسئلہ نہیں ہے اس لیے اس کا ذہن زیادہ کشادہ ہے وہ پڑھنے کے بعد ہی کسی کو شریک سفر بنا سکتی ہے اور جب کالج کا ساتھی پریم اس کے معیار پر پورا اترتا تو اسے بھی پیش کش قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ایک مایوسی اور احساس کمتری میں مبتلا لڑکی کا اقرار نہیں ہے بلکہ باہمی احترام و اعتماد کا وہ جذبہ ہے جو انھیں ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے۔ حسنیٰ سرور نے ان دونوں کے جذبات کی کیسی حقیقت پسندانہ تصویر پیش کی ہے یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

"ایک بات کہوں مالتی۔ اگر تم برا نہ مانو۔ پریم کا چہرہ امید کی کرنوں سے روشن تھا۔

تمھاری بات کا برا ماننا کیا۔ کہو۔

تم تم بھلے ہی ایم۔ ایس۔ سی کرو۔ پھر پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پھر سروس بھی کرنا لیکن جیون کی اس راہ میں، میں تمھارا ہم سفر رہوں گا تم تنہا نہیں رہو گی۔ مالتی، تم تنہا کبھی نہیں مالتی۔ اس کی آواز تھرتھرا گئی۔ یم۔ یمی۔ یمی۔ یہ۔ یہ کیا کہہ رہے ہو۔ اس کی آواز بھترا گئی۔

وہی جو بہت پہلے کہنا چاہتا تھا۔ وعدہ کرو کہ اب تم۔ تم کسی کا انتظار نہیں کرو گی سوائے میرے۔ پریم کے ہونٹوں پر تبسم تھا۔ آنکھوں میں آس کے دیپ جگمگا رہے تھے۔ اس نے پیار سے

بھرپور نگاہوں سے مالتی کو دیکھا۔ نظریں چار ہوئیں۔ مالتی کے ہونٹوں پر کپکپاہٹ سی ابھری۔ ماتھے پر ننھی ننھی پسینے کی بوندیں جھلملائیں۔ گالوں پر پیار کا گلال سا گھل گیا۔ کچھ دیر کی خموشی کے بعد وہ دھیرے سے سر جھکا کر بولی۔ "وعدہ میرے ہم سفر" (وعدہ میرے ہم سفر۔)

مرد ہو یا عورت، سچا وعدہ اور حقیقی ہم سفر پانے کے لیے دونوں ہی کو زندگی کی کڑی آزمائش اور اپنی شخصیت کی تعمیر و تشکیل سے گزرنا پڑتا ہے جب ہی ان میں احساسِ کمتری اور نخوت کی جگہ باہمی احترام و اعتماد کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

حسنی سرور نے اپنے افسانوں کی بنیاد تخیل پر نہیں رکھی ہے بلکہ انھیں ذاتی تجربے، مشاہدے کی آنچ، فکر کی گہرائی اور حقیقت کی چمک دمک سے سنوارا و سجایا ہے جس کی وجہ سے ان کے حسن و تاثیر میں اضافہ ہو گیا ہے۔ انھوں نے اگرچہ ایک عورت کی نظر سے عورت کے جذبات و احساسات، فطرت و نفسیات، مسائل و مصائب کا جائزہ لیا ہے لیکن اس تجزیے میں انھوں نے مرد کے جذبات کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ انھوں نے حقیقت پسندی کے باوجود عشقیہ جذبات کے اظہار میں جہاں نسائی شرم و حیا کا خیال رکھا ہے تو وہاں مرد کے جذبات عشق کے لیے بھی مہذّب اور شائستہ لہجہ اختیار کیا ہے۔ انھوں نے اپنے افسانوں میں واقعات کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ قصہ پن اور روانی کے ساتھ استدلال کی زیریں لہر ہر جگہ موجود رہتی ہے۔ افسانوں کے پلاٹ کہیں سادہ اور کہیں پیچیدہ ہیں، کرداروں کی پیش کش اور تحلیل نفسی فن کارانہ مہارت کا احساس دلاتی ہے۔ حسنی سرور کا اسلوب بیان اگرچہ کہیں کہیں شاعرانہ ہے اور بعض اوقات وہ جذبات کی رو میں بہہ بھی جاتی ہیں لیکن جہاں جذبات نگاری کے مواقع آئے ہیں وہاں اس اسلوب نے شدت تاثر میں اضافہ کر دیا ہے انھیں عورت

کی مخصوص زبان، روزمرہ، اور رمز و کنایے پر بھی عبور حاصل ہے جس کی وجہ سے ان میں ادبی حسن پیدا ہو گیا ہے۔ حسنی سرور نے مرد اور عورت کے جذبات کو پیش کرتے ہوئے احتیاط، لب و لہجہ کی شائستگی کو بھی ملحوظ رکھا ہے جس کی وجہ سے ان کے افسانے طنز و تحریص اور عریانیت سے محفوظ رہے ہیں۔ البتہ ان کی بنت اور بناوٹ میں بالواسطہ نرم اور دھیما طنز و تنقید کا پہلو ضرور موجود رہتا ہے جو غیر مانوس طور پر آہستہ آہستہ سرایت کرتا ہے جسے حسنی سرور کے فن کی کامیابی کہا جا سکتا ہے اور ایسی انفرادیت بھی جو انھیں اپنی ہم عصر خواتین افسانہ نگاروں سے ممتاز کرتی ہے۔

بقیہ ہندوستان میں عورتوں کی تعلیم

آزادی کے بعد اس میں تیزی آئی ہے۔ ۱۹۰۱ء میں ایک ہزار خواندہ مردوں کے مقابلہ میں خواندہ عورتوں کی تعداد صرف ۵۶ تھی اور ۱۹۵۱ء میں یہ تعداد ۲۸۰ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے آزاد ہونے تک لڑکیوں کے داخلوں کی شرح ۲۵ فی صد تک پہنچ چکی تھی۔ آج ہمیں آزادی ملے ہوئے تقریباً نصف صدی بیت چکی ہے لیکن آج بھی حکومت کی کوششوں کے باوجود ہماری بہنیں اور بچیاں اپنے بھائیوں کے مقابلہ میں تعلیمی میدان میں کافی پیچھے ہیں۔ آج بھی قوم کی بیٹیوں کی تعلیم کے خواہش مند اپنی کوششیں جاری رکھے ہوئے ہیں اور یہ کوشش اس وقت تک جاری رہے گی جب تک ہندوستان کی ہر لڑکی پڑھنا لکھنا نہ سیکھ جائے۔

طلعت عزیز

ہندوستان میں عورتوں کی تعلیم

ایک مختصر جائزہ

کسی بھی معاشرے میں اس کی عورتوں کا رتبہ معاشرے کی ذہنی صحت کی نشان دہی کرتا ہے۔ معاشرے میں عورتوں کے رتبہ کا اندازہ ان کی تعلیم پر دی جانے والی توجہ سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ ہندوستانی عورت کو گھر کی چہار دیواری میں عزت و وقار تو ملتا رہا ہے لیکن جہاں تک حقوق کا تعلق ہے وہ اسے بہت کم ملے ہیں۔ ان ہی میں تعلیم حاصل کرنے کا حق بھی شامل ہے۔ اگرچہ ہر دور میں عورتوں نے تعلیم حاصل کی ہے لیکن کہیں کہیں ان کی شرکت برائے نام ہی رہی ہے۔ تعلیمی میدان میں عورتوں کی شرکت میں اتار چڑھاؤ معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات اور اندازِ فکر کی غمازی کرتا ہے۔ آج ہندوستان میں عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کہ مردوں کو لیکن پھر بھی ہندوستان کی ناخواندہ آبادی کا ساٹھ فی صد حصہ عورتیں ہی ہیں۔ آج بھی ہماری زیادہ تر بہنیں ان پڑھ ہیں۔ بہت سی بچیاں اسکول جانے کی حسرت دل میں لیے بیٹھی رہ جاتی ہیں۔ اس کے ذمہ دار غربت اور وسائل کی کمی ہی نہیں بلکہ وہ اندازِ فکر بھی ہے جہاں لڑکیوں کی تعلیم غیر ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تعلیم دلوانے کا مطلب نوکری کروانا ہوتا ہے جس کی ضرورت ان لوگوں کو نہیں

مسز طلعت عزیز، ریڈر، انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی، فیکلٹی آف ایجوکیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ہوتی اور نتیجہ میں لڑکیاں تعلیم سے محروم رہ جاتی ہیں۔

ہندوستان میں بھی ایک دور وہ تھا جب لڑکیوں کی تعلیم بھی اتنی ہی ضروری تھی جتنی کہ لڑکوں کی۔ یہ تعلیم مذہبی تعلیم تھی جو باقاعدہ دی جاتی تھی۔ چونکہ لڑکیاں بھی بہت سی مذہبی رسومات میں شرکت کرتی تھیں خاص کر شادی کے موقع پر اور قربانی کے موقع پر وہ خاص رسومات ادا کرتی تھیں اس لیے لڑکیوں کو تعلیم دینا ضروری تھا۔ لڑکے اور لڑکیاں جب آٹھ سال کی عمر تک پہنچتے تھے تو ان کے لیے "اپنا ئنا" کی رسم ادا کی جاتی تھی۔ یہ ویدک تعلیم کی باقاعدہ شروعات کی رسم تھی۔ یہ ویدک تعلیم کم از کم آٹھ سال تک چلتی تھی یعنی بچے جب سولہ سال کی عمر کے ہو جاتے تھے تب ہی ان کی تعلیم مکمل ہو پاتی تھی اور جب تک یہ تعلیم مکمل نہ ہو جائے بچوں کی شادی نہیں ہوتی تھی اس طرح لڑکے اور لڑکیاں بچپن کی شادی سے محفوظ رہتے تھے۔ یہ ابتدائی ویدک دور تھا جب معاشرہ طبقوں میں بٹا ہوا نہیں تھا۔ اسی دور میں لوپ مدرا، گارگی، واک، میتری اور وشواوراجیسی خواتین نے ادب کی دنیا میں اپنا نام روشن کیا۔ ان کی تخلیقات ویدک فلسفہ کا اہم حصہ ہیں۔

آریوں کی آمد کے بعد حالات میں تبدیلی آئی۔ ہندوستان میں اپنے قدم جمانے، حکومت کو وسیع اور پائیدار بنانے اور اپنی آبادی کو بڑھانے کے لیے انھوں نے غیر آریہ لڑکیوں سے شادی کرنا شروع کیا۔ یہ شادی کم عمر کی لڑکیوں سے ہوتی تھی جس کی وجہ سے لڑکیوں کی تعلیم نامکمل رہ جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ اس تعلیم میں کمی آتی گئی یہاں تک کہ اس تعلیم کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ ان بدلتے ہوئے حالات نے لڑکیوں سے تعلیم حاصل کرنے کا حق چھین کر انھیں غلامی کی زنجیریں پہنانا شروع کر دیا۔ اسی دوران معاشرہ بھی مختلف طبقوں میں بٹ گیا۔ لیکن کسی بھی طبقہ کی عورتوں میں بنیادی طور پر واضح فرق نہیں رہا۔ معاشرے کی تقسیم کے ساتھ ہی دوسری برائیاں بڑھنے لگیں

بدھ مذہب کی شروعات میں جہاں دوسری برائیوں کو ختم کرنے کی کوشش

کی گئی وہاں ایک کوشش یہ بھی تھی کہ عورتوں کی تعلیم پر توجہ دی جائے اس طرح اونچی ذات کی عورتوں کے لیے تعلیم کے دروازے کھلنے لگے اشوک کے زمانے میں بدھ مذہب تیزی سے پھیلا اور عورتیں بھی مذہبی تعلیم حاصل کرنے لگیں۔ اشوک کی بہن سنگمترا مذہبی تبلیغ کے لیے سیلون تک گئی۔

آٹھویں صدی عیسوی میں پنڈت مندن مصرا کی بیوی اور کمارل بھٹ کی بہن سرسوتی نے پنڈت شنکر اچاریہ اور پنڈت نندن مصرا کے دوران ہوئے مناظرہ میں صدارت کا فرض انجام دے کر یہ ثابت کر دیا کہ سرسوتی کی قابلیت پنڈت شنکراچاریہ سے کم نہیں تھی۔

چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ اور ریاضت میں مہارت رکھنے والی لیلاوتی کا نام بھی قابلِ تحسین ہے جو مشہور ریاضی داں اور ماہر فلکیات بھاسکرا چاریہ کی بیٹی تھیں۔ بیوہ ہونے کے باوجود انھوں نے اپنے ذوق تعلیم کو جلا دی اور ریاضی کے علم میں اپنا ایک مقام بنایا۔ علم فلکیات میں مہارت رکھنے والی 'کھانا' بھی ایسی ہی ایک اور مثال ہیں۔ اگرچہ یہ ہستیاں برائے نام ہی ہیں لیکن یہ اس بات کی علامت ہیں کہ عورتوں کو جب بھی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا انھوں نے اپنے آپ کو انتہائی بلندی تک پہنچایا اور آنے والی نسلوں کی ہمت افزائی کے لیے مشعلِ راہ کا کام کیا۔ اس دور میں لڑکیوں کی تعلیم کا رواج تو دور کی بات جو لڑکی تعلیم حاصل کرنا چاہتی تھی اس کی ہمت افزائی کرنے والا بھی کوئی نہیں ہوتا بلکہ مخالفت زیادہ ہوتی۔

وقت گزرتا رہتا ہے اور حالات بدلتے رہتے ہیں۔ لوگ بدلتے ہیں تو میں بدلتی ہیں ہندوستان میں تو یہ ہمیشہ ہی ہوتا چلا آیا ہے۔ ہندوستان کی جغرافیائی انفرادیت ہمیشہ ہی دوسری قوموں کو یہاں آنے اور رہنے بسنے کی دعوت دیتی رہی ہے۔ مختلف قومیں یہاں آئیں اور اپنے دستور، رسم و رواج طریقہ کار اور انداز فکر کا اثر یہاں کے قدیم باشندوں پر ڈالتی رہیں۔ عورتیں قوم کا ایک جز ہونے کے ناطے ان اثرات سے متاثر ہوتی رہیں۔ ان ہی آنے والوں میں ایک قوم ترک قوم تھی جو ایک کشادہ ذہن

قوم تھی اور عورتوں اور مردوں کو مساوی حقوق دینے میں پرہیز نہیں کرتی تھی ان کی عورتیں معاشی، سیاسی اور اقتصادی معاملات میں حصہ لینے کے علاوہ تعلیمی سرگرمیوں میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی تھیں۔ عہدِ مغلیہ میں بھی گو کہ عورتوں کی تعلیم کا رواج عام نہیں تھا لیکن ابتدائی تعلیم میں لڑکے اور لڑکیوں میں کوئی فرق نہیں برتا جاتا تھا اور دونوں ہی کے لیے 'مکتب کی رسم' ادا کی جاتی تھی۔ کم سن لڑکے اور لڑکیاں ایک ساتھ ہی مدرسوں میں تعلیم حاصل کرتے تھے۔ ابتدائی تعلیم کے بعد خواہش مند لڑکیاں گھر کے اندر رہ کر تعلیم جاری رکھ سکتی تھیں۔ ان کے لیے قابل استانیوں اور بزرگ استادوں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ اسی دور میں عوام میں پردہ کی سختی، ستی کی رسم، بچپن کی شادی جیسی سماجی برائیوں کی وجہ سے لڑکیوں کی تعلیم کو اہمیت حاصل نہیں تھی اور نہ ہی ان کی تعلیم کا کوئی معقول انتظام حکومت کی طرف سے تھا۔ البتہ شاہی خاندان اور امرا کی بیٹیوں کی تعلیم کا خاص انتظام کیا جاتا تھا۔ اکبر بادشاہ نے شہزادیوں کی تعلیم پر خاص توجہ دی۔ ان کی تعلیم کے لیے استانیوں کا انتظام کیا۔ اکبر نے لڑکیوں کی تعلیم کے لیے فتح پور سیکری میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا۔

مغلیہ دور کی پہلی قابل اور تعلیم یافتہ عورت بابر کی بیٹی گلبدن بیگم تھی جسے ترکی اور فارسی زبان پر عبور حاصل تھا۔ گلبدن بیگم نے ہمایوں نامہ ترتیب دیا جس میں اس زمانے کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی حالات کا خاکہ پیش کیا گیا تھا۔ گلبدن کی اپنی ایک لائبریری بھی تھی جو اس کے تعلیمی ذوق وشوق کی نشاندہی کرتی ہے دوسری خاتون جو اپنی ذاتی لائبریری کی مالک تھیں وہ ہمایوں کی بھتیجی سلیمہ سلطان بیگم تھیں۔ تعلیم کی دلدادہ عورتوں میں ہمایوں کی بیگم بگا بیگم کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ بگا بیگم نے اپنے شوہر کے مقبرے کے قریب ایک مدرسہ قائم کروایا اور استادوں و طالب علموں کی ہمت افزائی کے لیے وظیفے مقرر کیے۔ اکبر کی نرس ماہم انگا نہ صرف خود تعلیم یافتہ خاتون تھیں بلکہ تعلیم کو فروغ دینا ایک اہم فریضہ سمجھتی تھیں اور اس پر کافی رقم خرچ کرتی تھیں۔ دہلی کی خیرالمنازل مسجد سے

متصل مدرسہ ماہم انگا کا ہی قائم کیا ہوا تھا۔ جہانگیر کی بیگم نورجہاں، شاہجہاں کی بیٹی جہاں آرا قابل اور تعلیم یافتہ خاتون تھیں۔ تصوف پر جہاں آرا کی مختلف تحریریں ملتی ہیں۔ خواجہ معین الدین چشتی کی سوانح حیات مونس الارواح، جہاں آرا کی تصنیف کردہ ہے۔ آگرہ کی جامع مسجد سے ملا ہوا ایک مدرسہ بھی جہاں آرا کا بنوایا ہوا ہے۔ اورنگ زیب کی بیٹی زیب النساء عربی فارسی میں عبور رکھنے کے علاوہ ریاضی اور علم فلکیات میں بھی مہارت رکھتی تھی۔

شاہی خاندان کی خواتین کے لیے خصوصی نظام تعلیم سے راجپوت بھی واقف تھے۔ جب اورنگ زیب کے بیٹے اکبر کی ایک بیٹی اور بیٹا درگا داس راٹھور کے پاس حراست میں تھے تو اکبر کی بیٹی کی تعلیم کے لیے درگا داس راٹھور نے اجمیر سے ایک حافظہ کو بلوایا تاکہ وہ اکبر کی بیٹی کو تعلیم دے سکے۔ شاہی خاندان کی ان چنیدہ خواتین کے علاوہ امرا میں بھی ایسی عورتوں کا ذکر ملتا ہے جو تعلیم یافتہ اور علم دوست رہی ہیں۔ ان ہی میں جون پور کے محمود شاہ کی بیگم بی بی رضیہ تھیں جنھوں نے مدرسہ تعمیر کروایا۔ طالب علموں کے لیے وظیفے مقرر کیے اور استادوں کے لیے تنخواہیں جاری کیں۔ مغلیہ دور میں اگرچہ عوام میں لڑکیوں کی تعلیم کا معقول انتظام نہیں تھا لیکن پھر بھی خواہشمند لڑکیوں کی تعلیم پر پابندی بھی سخت نہیں تھی بلکہ ان کی تعلیم کا انتظام گھر کی چہار دیواری کے اندر ہی کیا جاتا تھا۔ وہ استانیوں سے گھر پر ہی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ مغل حکومت کے آخری دور میں پہنچتے تک عام ہندوستانی عورت گھر کی چہار دیواری میں بند ہو کر رہ گئی۔ بچپن کی شادی، ستی اور پردہ کی سخت پابندی نے اسے اپنے ہی گھر میں غلامی کی زنجیروں میں جکڑ کر رہنا سکھا دیا۔ ایک قوم کے کمزور ہونے سے ہی دوسری قوم اس پر حاوی ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ مغلوں کے بعد آنے والی قوم انگریز تھی جو تجارت کی غرض سے ہندوستان آئی اور یہاں کے کمزور حالات دیکھ کر رفتہ رفتہ حاکم بن گئی

ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کا بنیادی مقصد تجارت کرنا تھا اس لیے انھیں عوام کی فلاح و بہبود سے کوئی سروکار نہیں تھا اپنے قدم جمانے کے بعد اپنے

مذہب کی تبلیغ ان کا دوسرا بڑا مقصد بن گئی جس کے لیے انھوں نے مشنری اسکول قائم کیے۔ شروع میں یہ اسکول صرف عیسائی بچوں کے لیے تھے بعد میں اس میں ہندوستانی غیرعیسائی بچے بھی شامل ہونے شروع ہوئے۔ لڑکیاں بھی ان مشنری اسکولوں میں تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ عام ہندوستانی اور خاص کر مسلمان ان اسکولوں سے دور ہی رہے۔ انھیں یہ ڈر تھا کہ عیسائی اسکولوں میں پڑھ کر ان کے بچے لا مذہب ہو جائیں گے خاص کر ہندوستانی لڑکیاں ان اسکولوں سے دور رہیں۔

عیسائی لڑکیوں کا پہلا اسکول ۱۸۱۹ عیسوی میں کلکتہ میں بپٹس مشن نے کھولا۔ اس کے انتظام کے لیے لندن سے مس کوک کو بلایا گیا۔ مس کوک ۱۸۲۱ء میں ہندوستان پہنچیں اور ۱۸۲۳ء تک انھوں نے لڑکیوں کے لیے ۱۲۰ اسکولوں کا ایک جال سا پھیلا دیا۔ ان اسکولوں میں ہندوستانی لڑکیاں بھی شامل ہونے لگیں۔ کلکتہ میں ہی لڑکیوں کا پہلا سیکولر اسکول جس میں مذہبی تعلیم نصاب کا لازمی جز نہیں تھی۔ ۱۸۴۹ء میں جے، ای، ڈی بیتھیون نے کھولا۔ یہ کاؤنسل آف گورنر جنرل کے ایک ممبر اور بنگال میں کاؤنسل آف ایجوکیشن کے صدر تھے۔ بیتھیون نے یہ اسکول اپنی ذاتی آمدنی سے چلایا اور آگے چل کر یہ اسکول کالج کی سطح تک پہنچا۔ ۱۸۸۳ء میں ہندوستانی یونیورسٹی سے پہلی دو ہندوستانی لڑکیوں نے ڈگری حاصل کی۔ وہ بیتھیون اسکول کی ہی طالبات تھیں۔

حکومت کی طرف سے ہندوستانیوں کی تعلیم کا کوئی معقول انتظام انیسویں صدی کے شروع ہونے تک نہیں تھا۔ اس زمانے میں ہندوستانیوں کی تعلیم کے لیے مدرسوں اور پاٹھ شالاؤں کے جال سے سارے ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے۔ یہ مدرسہ اور پاٹھ شالائیں مسجدوں، مندروں، ذاتی مکانوں یا گروکلوں میں ہوتے تھے اور ان میں طالب علم بہت کم ہوتے تھے۔ ہر طالب علم پر استاد کی ذاتی توجہ ہوتی تھی اور طالب علم کی مکمل تربیت استاد ہی کا فرض ہوتا تھا۔ عام طور پر لڑکیاں یہاں تعلیم حاصل نہیں کرتی تھیں۔ انیسویں صدی کے ابتدائی دور میں انگریزی

حکومت نے ہندوستانی تعلیم سے متعلق انکوائری کروائی جو صرف چند صوبوں، مدراس، بنگال، بہار وغیرہ کے ہی اعداد و شمار حاصل کر سکی اور نامکمل رہ گئی۔ اسی زمانے میں ایک مشنری ولیم ایڈم نے ذاتی طور پر کچھ اعداد و شمار یکجا کیے۔ ایڈم نے تین رپورٹیں پیش کیں جن میں تعلیمی حالات کا جائزہ لیا گیا۔ ایڈم کی تیسری رپورٹ میں کچھ ضلعوں میں اسکولوں کی تعداد اور طالب علموں کی تعداد دی گئی ہے جن میں لڑکیاں بھی شمار کی گئی ہیں۔ مرشد آباد، بیربھوم، بردوان، جنوبی بہار اور ترہٹ میں کل ملا کر ۲۵۶۷ اسکول تھے جن میں سے کل ۶ اسکول لڑکیوں کے لیے تھے۔ مرشد آباد اور بیربھوم میں ایک ایک اسکول لڑکیوں کے لیے تھا جن میں ۲۸ اور ۱۱ لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ بردوان میں ۴ اسکول لڑکیوں کے تھے جن میں ۱۷۵ لڑکیاں پڑھتی تھیں اس طرح کل ۲۵۶۷ اسکولوں کے ۳۰۹۱۵ طالب علموں میں صرف ۲۱۴ لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ یہ تعداد اس لیے بھی کم نظر آتی ہے کیوں کہ اس زمانے میں لوگ اس بات کو ظاہر کرنا پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کی بیٹیاں تعلیم حاصل کر رہی ہیں اور زیادہ تر لڑکیاں گھروں میں چلائے جانے والے اسکولوں میں ہی تعلیم حاصل کرتی ہیں۔

۵۹-۱۹۵۸ء کی تعلیم نسواں کی نیشنل کمیٹی کی ایک رپورٹ کے مطابق ۱۸۵۴ء تک مدراس میں لڑکیوں کے ۲۵۶ اسکول تھے۔ بمبئی میں ۶۵، بنگال میں ۲۸۸، اور اودھ میں ۱۷ اسکول موجود تھے۔ ان اسکولوں کو اسٹیٹ سے کوئی مالی امداد نہیں ملتی تھی۔ ۱۸۵۴ء کے وڈز ڈسپیچ کے بعد ہی حکومت نے لڑکیوں کی تعلیم پر توجہ دی اور ان کی تعلیم کا باقاعدہ انتظام شروع ہوا۔ لیکن یہ رفتار بہت سست تھی۔ حکومت کے علاوہ لڑکیوں کی تعلیم میں دلچسپی رکھنے والے باہمت اور پرجوش ہندوستانی ہی تھے جنھوں نے اپنے بل بوتے اور کوششوں سے اس کام کا بیڑا اٹھایا۔ تعلیم دینے سے پہلے یہ ضروری تھا کہ عام ہندوستانی عورت کو اُن برائیوں اور فرسودہ بندھنوں سے آزاد کرانے کی کوشش کی جائے جن میں وہ جکڑی ہوئی تھیں تاکہ وہ پہلے آزادی کا سانس لے سکیں اور پھر اپنے مستقبل کے متعلق سوچ سکیں، اپنی

صلاحیتوں کا بھر پور استعمال کر سکیں اور اپنے حقوق کی مانگ کر سکیں، انسانوں کی طرح اپنی زندگی گذار سکیں۔ اس راہ گذر پر پہلا قدم اٹھانے والوں میں راجہ رام موہن رائے اور ایشور چندر ودیا ساگر جیسی ہستیاں شامل تھیں جنھوں نے ستی کی رسم ختم کرانے اور بیواؤں کی دوبارہ شادی کرانے پر زور دیا۔ ان کوششوں میں عورتیں بھی شامل تھیں جنھوں نے خود ہی غلامی کی زنجیر کو توڑا اپنی زندگی کو نہ صرف اپنے لیے بلکہ دوسروں کے لیے کارآمد بنایا اور دوسری بہنوں کے سامنے مثالی نمونہ پیش کیا۔ ایسی عورتوں میں پنڈت راما بائی، رما بائی پانڈے، رما بائی نیلکنٹھ کے نام سرفہرست ہیں کملا بائی چٹو پادھیائے اور سروجنی نائیڈو جیسی ہستیوں نے عورتوں کی زندگی میں ایک نئی روح پھونک کر انھیں زندہ رہنے کا مقصد بتایا۔ آزادی کی طرف قدم بڑھانے کے لیے تعلیم کی اہمیت نے بہنوں کو تعلیم حاصل کرنے کا حوصلہ بخشا۔ ایسی ہی چند کم عمر باہمت بیوہ عورتوں کا حوصلہ دیکھتے ہوئے پروفیسر ڈی۔ کے کاروے نے ۱۸۹۱ء میں اعلیٰ خاندان کی چند خواتین کو اپنے گھر میں بورڈر کی حیثیت سے رکھ کر انھیں تعلیم دینی شروع کی تاکہ وہ خود مختارانہ زندگی گذار سکیں۔ یہ ایک بہت مشکل کام تھا لیکن پروفیسر کاروے نے ہر مخالفت اور بدنامی کو برداشت کیا اور اپنے مقصد کو نہیں چھوڑا۔ ان کے چند ساتھیوں نے جو ان کی ہمت، خیالات اور مقاصد سے واقف تھے ان کی ہمت افزائی کی۔ ۱۹۰۱ء میں ان کے بورڈنگ اسکول میں نصف درجن سے بھی کم عورتیں شامل تھیں۔ لیکن اس کامیابی کو لوگوں نے تسلیم کرنا شروع کر دیا تھا اور بہت جلد یہ بالغ عورتوں کا اسکول پرائمری اور سکنڈری اسکول میں تبدیل ہو گیا۔ اس میں پڑھنے والی لڑکیوں کے لیے رہنا، کھانا پینا، تعلیمی خرچ سب مفت تھا اور یہ خرچ اس چندے سے حاصل ہوتا تھا جو لوگ اس اسکول کو عطیہ دیتے تھے۔ پروفیسر کاروے جاپان کی ویمن یونیورسٹی سے بہت متاثر تھے اور ہندوستان میں ایسی یونیورسٹی کا خواب دیکھ رہے تھے۔ ہندوستانیوں کے لیے انھوں نے یہ ہی طے کیا کہ ہندوستانی عورتوں کو ہندوستانی زبانوں ہی میں تعلیم دی جائے اور انگریزی

زبان بھی لازمی قرار دی جائے۔ انھیں ایسے مضامین پڑھائے جائیں جو ان کی روزمرہ کی زندگی میں کام آسکیں۔ اوران کی ضروریات کو پورا کرسکیں اور گوکی ذمہ داریوں کو بہتر طور پر پورا کرنے میں ان کی مدد کر سکیں۔ پروفیسر کاروے کا یہ خواب جون ۱۹۱۶ء میں پورا ہوا جب "انڈین ویمن یونیورسٹی" کا افتتاح ہوا۔ یہ افتتاح ہندوستان میں عورتوں کی تعلیم کے ایک سنہری دور کا آغاز تھا۔

پروفیسر کاروے نے تو ہندوستانی عورتوں کی تعلیم کا کام براہ راست شروع کیا۔ لیکن سر سید احمد خاں نے یہی کام بالواسطہ شروع کیا۔ سر سید نے ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم کا بیڑہ اٹھایا۔ وہ وقت کی نبض پہچانتے تھے۔ مسلمان جہالت کے پنجے میں پوری طرح سے جکڑے ہوئے تھے اس لیے وہ لڑکیوں کی تعلیم کی بات بھی نہیں سن سکتے تھے۔ لڑکوں کو تعلیم دلوانے کے لیے بھی وہ تیار نہیں تھے لیکن لڑکوں کی تعلیم کے لیے آمادہ کرنا اتنا دشوار نہیں تھا۔ سر سید کے ذہن میں یہ بات تھی کہ جب ہمارے لڑکے تعلیم یافتہ ہوں گے تو لڑکیوں کی حالت خود بخود بہتر ہو جائے گی اور یہ تعلیم یافتہ لڑکے ہی اپنی بہنوں اور بیٹیوں کی تعلیم کی طرف توجہ دیں گے اس لیے انھوں نے لڑکیوں کی تعلیم پر زور نہیں دیا حالانکہ وہ اس کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے اور اس کا اظہار وہ اپنی تقریروں میں بھی کرتے رہتے تھے۔ سائینٹیفک سوسائٹی کی ایک تقریر میں انھوں نے کہا کہ ذہنی اعتبار سے عورتیں مردوں سے کمتر نہیں ہیں۔ سر سید کے سامنے ان کی ماں کی مثال تھی جو ایک سمجھ دار اور باہمت خاتون تھیں۔ سر سیّد چاہتے تھے کہ عورتوں کو بھی اعلیٰ سطح کی تعلیم دی جائے۔ سر سیّد کے خیالات سے ان کے ہمعصر اور ساتھی بھی متاثر تھے جنھوں نے زیادہ پرجوش انداز سے عورتوں کی تعلیم کا احساس قوم کو دلانے کی کوشش کی۔ ان ساتھیوں میں حالیؔ، شبلیؔ، نذیر احمد، جسٹس کرامت حسین، شیخ عبداللہ اور مولوی ذکاءاللہ جیسے لوگ شامل تھے۔ مولوی ذکاءاللہ نے بیوہ عورتوں کے لیے بلندشہر میں ایک اسکول بھی کھولا اور عورتوں کے حقوق اور فرائض سے متعلق بہت سے مضامین اخبارات اور رسائل میں شائع کراتے رہے۔ ایم۔ اے۔ او کالج کے

قیام کے بعد کالج کی انجمن طلباء نے ۱۸۸۴ء میں عورتوں کی تعلیم سے متعلق موضوع پر بحث کی اور ۱۸۸۸ء میں ایک تقریری مباحثہ کا موضوع "اعلیٰ تعلیم مسلمان عورتوں کے لیے ضروری" رکھا۔ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ذریعہ اٹھائے جانے کا سرسید کا منصوبہ کامیاب ہوتا نظر آرہا تھا۔ یہ نوجوان ہی قوم کی فرسودہ اور جاہلانہ روایات کو ختم کر کے عورتوں کی تعلیم کے راستے کھولنے اور انھیں باعزت زندگی گزارنے کی دعوت دے سکتے تھے۔

۱۸۸۶ء میں ہی ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ جلسہ میں یہ قرارداد منظور ہوئی کہ لڑکیوں کے لیے ایک اسکول کھولا جائے۔ ۱۸۹۶ء میں ایجوکیشنل کانفرنس سے منظوری کے بعد لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ایک ڈپارٹمنٹ کھولا گیا جس کے سکریٹری شیخ عبداللہ تھے۔

شیخ عبداللہ نے ۱۹۰۶ء میں علی گڑھ میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ کی بنیاد رکھی جو آج ویمنس کالج کی شکل میں اعلیٰ تعلیم کا نمونہ پیش کرتا ہے۔ سرسید احمد خاں کے ہی ایک ساتھی لاء فیکلٹی کے پروفیسر جسٹس کرامت حسین نے لکھنؤ میں لڑکیوں کی ایک درس گاہ شروع کی جو آج کرامت حسین کالج کی شکل میں قوم کی بیٹیوں کی تعلیمی ضروریات پوری کرتا ہے۔ سرسید اور ان کے ساتھیوں کا کام نامکمل رہ جاتا اگر اس میں عورتیں شامل نہ ہوتیں۔ عورتوں نے بھی اپنے مضامین اور تحریروں سے لڑکیوں کی تعلیم کی اہمیت پر زور دیا اور گھر گھر جاکر خواتین کو تیار کیا کہ وہ اپنی بچیوں کو تعلیم دلوائیں جب لڑکیوں کے مدرسہ کھولے گئے تو یہ خواتین اپنی ذمہ داری پر بچیوں کو گھر سے اسکول لاتی اور لے جاتی رہیں۔ شیخ عبداللہ کی بیگم اعلیٰ بی نے یہ کام بخوبی انجام دیا۔ نظر سجاد حیدر، آبرو بیگم، سلطانہ بیگم، صالحہ عابد حسین کے نام قابل تحسین ہیں جن کی کوششوں سے یہ کام شروع ہوا۔

انیسویں صدی میں شروع ہونے والا یہ موومنٹ لگاتار آگے ہی بڑھتا رہا۔ نصف بیسویں صدی تک یعنی آزادی کے وقت تک اس کی رفتار بہت دھیمی رہی۔

(باقی صفحہ پر)

ہیرلڈلیم

عزیز احمد

چنگیز خاں۔ فاتح عالم

دسواں باب

مغلوں کی واپسی

جب ختا کا شہنشاہ اپنے محل کے لوگوں سمیت دارالسلطنت سے بھاگا تو وہ محل میں اپنے بیٹے کو جو ولی عہد تھا چھوڑتا گیا۔ اپنے ملک کے قلب کو وہ اِس طرح خالی نہ کرنا چاہتا تھا کہ ین کنگ میں بادشاہت کا خول بھی باقی نہ رہے۔ ضروری تھا کہ خانوادۂ شاہی کا کوئی آدمی باقی رہ جائے جسے دیکھ کے رعایا کی تسلّی ہو سکے۔ ین کنگ کی حفاظت کے لیے ایک طاقت ور فوج بھی وہیں چھوڑ دی تھی۔

لیکن کہن سال امرا کو جس افراتفری کا اندیشہ تھا، اس سے قن کی مسلح فوج میں انتشار پیدا ہونے لگا۔ بعض سپاہی جو شہنشاہ کے ہم رکاب تھے بغاوت کر کے مغلوں سے جا مے۔

خود دارالسلطنت میں ایک عجیب وغریب بغاوت شروع ہوئی۔ عالی نسب شہزادے عہدہ دار، ورعمّال سب جمع ہوئے اور انھوں نے حلف اٹھایا کہ شاہی خاندان کے وفادار رہیں گے۔ ان کا تاجدار تو انھیں چھوڑ کے بھاگ گیا تھا مگر انھوں نے عہد کیا تھا کہ لڑائی جاری رکھیں گے۔ ختا کے جری اور بہادر سپاہی بارش میں ننگے سر، سڑکوں پر جمع ہوئے

اور انھوں نے بھی عہد کیا کہ وہ قن خاندان کے ولی عہد اور امراء کا ساتھ دیں گے۔ کمزور تاجدار کے فرار سے وفاداروں کی پرانی اور گہری روح عمل اس وقت نئے سرے سے بیدار ہوئی۔ شہنشاہ نے کئی قاصد ین کنگ بھیجے اور اپنے بیٹے کو جنوب کی طرف بلایا۔ کہن سال چینیوں نے منت کی "یہ نہ کیجیے گا" لیکن شہنشاہ اپنی ضد پر قائم تھا اور اب بھی اس کی خواہش ملک کا اعلیٰ ترین قانون تھی۔ بڑی ذلت کے عالم میں ولی عہد کو ین کنگ چھوڑنا پڑا اور اب وہاں صرف شاہی گھرانے کی کچھ عورتیں، اس پرانے شہر کے کچھ عمال، کچھ خواجہ سرا اور فوج کے سپاہی باقی رہ گئے۔ اس درمیان میں وفادار اُمرا نے جو آگ جلائی تھی وہ آتشکدہ بن گئی۔ جا بجا مغلوں کے محافظ دستوں اور چوکیوں پر حملے کیے گئے اور لیاؤ تنگ کے بدنصیب صوبے کو چھڑانے کے لیے ایک فوج بھیجی گئی۔ یہ فوج جس جوش کی وجہ سے ظہور میں آئی تھی۔ اسی جوش کی وجہ سے اس نے حیرت ناک کامیابیاں حاصل کیں۔

مغلوں کے اردو کو جو اپنے وطن واپس جا رہا تھا۔ حالات کے اس طرح پلٹا کھانے کی اطلاع ملی۔ چنگیز خاں سفر کرتے کرتے رک گیا اور اپنے جاسوسوں اور افسروں سے تفصیلی اطلاع سننے کا انتظار کرنے لگا جو تیزی سے اس کے پیچھے پیچھے آ رہے تھے۔

جب حالات اچھی طرح اس کی سمجھ میں آ گئے تو اس نے تیزی سے اقدام کیا۔ جو فوجی دستہ سب سے زیادہ کارآمد تھا، اس نے جنوب میں دریائے ہوانگ ہو کی طرف بھیجا تاکہ مفرور شہنشاہ کا تعاقب کرے۔

اگرچہ موسم جاڑوں کا تھا لیکن مغل تیزی سے آگے بڑھے اور چینیوں کا تاجدار مجبور ہو گیا کہ دریا کے پار اپنے پرانے دشمن سُنگ خاندان کی سلطنت میں پناہ لے لیکن یہاں بھی مغلوں نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا، مغل برف پوش پہاڑوں میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر راستہ نکالتے رہے۔ پہاڑوں کے کٹاؤ کو نیزوں کی چوب اور درختوں کی شاخوں کو زنجیروں سے باندھ باندھ کے پار کرتے رہے۔ درحقیقت یہ دستہ دشمن ملک میں اتنی دور تک گھس آیا کہ اردو سے بالکل کٹ گیا۔ مگر یہ مفرور شہنشاہ کا تعاقب کرتا رہا، جس نے اب سُنگ دربار سے مدد کی التجا کی تھی۔ خان نے قاصدوں کو بھیج کر اس آوارہ گرد دستہ کو

واپس بلایا جو کسی نہ کسی طرح سنگ شہروں کا چکر کاٹ کے بیچ بستہ ہوانگ ہو کو عبور کر کے پلٹ آیا۔

جبی نویان کو بھیجا گیا کہ وہ تیزی سے گوبی پہنچے اور وطن میں سرداروں کو اطمینان دلائے۔

چنگیز خاں نے سوبدائی بہادر کو بھیجا کہ وہ جا کے صورتِ حال کا معائنہ کرے۔ یہ ارخون کئی ماہ تک غائب رہا اور اس عرصہ میں صرف معمولی اطلاعیں بھیجتا رہا۔ مثلاً یہ کہ گھوڑوں کا کیا حال ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شمالی ختا میں کوئی خاص بات نہ تھی کیونکہ جب وہ گھوم پھر کر اردو کی طرف واپس آیا تو اس نے اطلاع دی کہ میں نے کوریا کو مطیع کر لیا ہے۔ چونکہ اسے اپنی مرضی پر چھوڑ دیا گیا تھا' اس لیے وہ کافی عرصے تک غائب رہا اور لیاؤ تنگ کی خلیج کا چکر لگا کے اس نے ایک نئے ملک کی سیاحت کر لی۔ سوبدائی بہادر کو سیر و تفریح کی یہ جو عادت تھی، کچھ عرصہ بعد جب اس کو آزادانہ سپہ سالاری کرنے کی اجازت دی گئی تو اس عادت کی وجہ سے اس نے یورپ پر بڑی آفت ڈھائی۔

چنگیز خاں خود اردو کے قلب کے ساتھ دیوارِ چین کے قریب ہی رہا۔ اب اس کی عمر پچپن سال کی تھی۔ اس کا پوتا قوبیلائی خان پیدا ہو چکا تھا۔ گوبی کے شامیانوں میں تیمور کے پوتوں میں نہیں۔ اس کے بیٹے جوان ہو چکے تھے، لیکن اس نازک گھڑی میں اس نے اپنے دستوں کی کمان ارخانوں کے سپرد کی جو لشکر کے تجربہ کار سپہ سالار تھے جن کی ہر خطا معاف تھی۔ جن کی اولاد ان کی قابلیت کے انعام میں ہر طرح کی تکلیف سزا سے محفوظ تھی۔ اس نے جبی نویان اور سوبدائی بہادر کو سکھایا تھا کہ سوار دستوں سے کیسے کام لیا جاتا ہے اور اس نے آزمودہ کار مقولی بہادر کو آزمایا تھا۔

القصہ اپنے خیموں میں آرام سے بیٹھے بیٹھے چنگیز خاں نے ختا کے زوال کا [illegible] دیکھا۔ وہ ان سوار مخبروں سے دم بدم اطلاعیں سنتا رہا جو راستہ بھر کھائے پکائے اور سوئے بغیر سواری کرتے رہتے اور اسے خبریں پہنچاتے۔

مقولی نے لیاؤ تنگ کے ایک شہزادے منگین کی مدد سے ین کنگ پر حملہ کیا۔ جب وہ مشرق کی طرف واپس ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف پانچ ہزار مغل تھے مگر راستے میں بے شمار ختائی جو اپنی فوج کو چھوڑ کے بھاگے تھے اور سپاہیوں کے بہت سے آوارہ گرد دستے اس کے ساتھ شریک ہوتے گئے۔ سوبدائی بہادر اس کے ایک بازو پر منڈلا رہا تھا۔ اس نے ین کنگ کی بیرونی دیواروں کے سامنے اپنے خیمے استادہ کیے۔

ین کنگ میں اتنے کافی آدمی تھے کہ وہ بہت عرصے تک محاصرہ برداشت کر سکتے تھے۔ ہتھیار اور جنگی سازوسامان بھی بہت تھا لیکن ختائی اس قدر غیر منظم تھے کہ وہ زیادہ مقاومت نہ کر سکے۔ جب بیرونِ شہر میں لڑائی ہوئی تو ایک فن سپہ سالار نے دغا دی۔ شاہی خاندان کی عورتیں اس کے ساتھ نکل بھاگنا چاہتی تھیں مگر اس نے انھیں تاریکی میں چھوڑ دیا۔ تاجروں کے بازار میں لوٹ شروع ہو گئی اور یہ بدنصیب عورتیں، چلاتے ہوئے ڈرے ہوئے سپاہیوں کے مجمع میں مایوس اِدھر اُدھر پھرتی رہیں۔

اس کے بعد شہر کے مختلف حصوں میں آگ لگ گئی۔ محل کے برآمدوں میں خواجہ سرا اور غلام سونے اور چاندی کے زیور اپنے ہاتھوں میں لیے ہوئے اِدھر سے اُدھر بھاگے بھاگے پھرتے تھے۔ دیوان شاہی ویران تھا اور چوکیدار اپنی جگہ چھوڑ کے لوٹنے والوں میں جا ملے تھے۔

دوسرا سپہ سالار جو باقی رہ گیا تھا، وان ین تھا۔ یہ شاہی خاندان سے تھا۔ کچھ دن ہوئے اسے ایک شاہی فرمان ملا تھا۔ جس کی رو سے ختا میں تمام قیدیوں اور ملزموں کو معافی دی گئی تھی اور سپاہیوں کا انعام بڑھا دیا گیا تھا۔ یہ آخری کوشش بیکار تھی۔ اس سے وانگ ین کو جو اکیلا رہ گیا تھا کوئی فائدہ نہ پہنچا۔ چونکہ کوئی امید باقی نہ رہی تھی، سپہ سالار مرنے کی تیاری کرنے لگا۔ اس نے اپنے کمرے میں بند ہو کر اپنے شہنشاہ کے نام ایک عریضہ لکھا جس میں اپنے تئیں مجرم اور سزائے موت

کا مستحق تسلیم کیا، کیوں کہ ین کنگ کی حفاظت نہ کر سکا تھا۔

اس نے یہ الوداعی الفاظ اپنے دامن پر لکھے۔ پھر اس نے اپنے نوکروں کو بلایا اور اپنے سارے کپڑے اور ساری دولت ان میں تقسیم کر دی۔ جو عامل اس کا معتمد تھا اسے اُس نے حکم دیا کہ اس کے لیے زہر کا جام تیار کرے اور خود لکھتا چلا گیا۔

پھر وانگ ہن نے اپنے دوست سے کمرے کے باہر جانے کی درخواست کی اور زہر کا جام پی گیا۔ ین کنگ جل رہا تھا اور جب مغل سوار اندر داخل ہوئے تو ساری آبادی پر جو اپنی حفاظت نہ کر سکتی تھی، بیحد خوف و ہراس طاری تھا۔

با اصول مقولی نے فوراً شہر کا سارا خزانہ اور سارا جنگی ساز و سامان خان کی خدمت میں بھیجنے کے لیے فراہم کرنا شروع کر دیا۔ اسے ایک شاہی خاندان کے خاتمے سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔

جو قیدی افسر خان کو بھیجے گئے، ان میں لیا ڈُتنگ کا ایک شہزادہ بھی تھا، جو ختائیوں کی طرف سے لڑ رہا تھا۔ وہ دراز قد تھا۔ اس کی داڑھی ناف تک پہنچتی تھی۔ اس کی گہری صاف آواز کی وجہ سے خان نے اس کی طرف توجہ کی۔ اس نے قیدی سے اس کا نام دریافت کیا۔ اس کا نام میئی لیوچت سائی تھا۔

چنگیز خاں نے اس سے پوچھا "تو اس شاہی خاندان کا ساتھ کیوں دیتا رہا جو تیرے خاندان کا دشمن تھا؟"

نوجوان شہزادے نے جواب دیا۔ "میرا باپ قن خاندان کا خدمت گزار تھا اور اسی طرح میرے خاندان کے اور لوگ بھی۔ میرے لیے یہ مناسب نہ تھا کہ میں قن سے وفاداری نہ کرتا۔"

مغل اس جواب سے بہت خوش ہوا۔

"تو نے اپنے پہلے آقا کی خدمت اچھی طرح انجام دی، اسی طرح وفاداری سے تو میری خدمت کر سکتا ہے، تو میرے آدمیوں میں شامل ہو جا۔"

بعض اور اشخاص کو جنھوں نے خاندانِ قن سے بے وفائی کی تھی، اس نے موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ اُسے یقین تھا کہ ان لوگوں پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ یہی لیو چتسائی تھا جس نے کچھ عرصہ بعد اس سے کہا۔ "تو نے زین پر بیٹھ کے ایک بہت بڑی سلطنت کو فتح کیا ہے، لیکن زین پر بیٹھے بیٹھے تو اس پر حکومت نہیں کر سکے گا۔"

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مغل فاتح کو یہ بات سچی معلوم ہوئی یا یہ کہ اس کی رائے تھی کہ یہ قابل اور فاضل ختائی اس کے لیے اتنا ہی کارآمد ہے جتنی پتھر اور آگ پھینکنے والی منجنیقیں۔ بہرحال وہ اس کا مشورہ سن لیا کرتا۔ اس نے لیاؤتنگ کے آدمیوں میں سے ختا کے مفتوحہ صوبوں کے حاکم مقرر کیے۔

اُسے یہ بھی اندازہ ہو گیا کہ ختا کی گنجان سرسبز زمین کو مغلوں کی پسند کے مطابق چراگاہوں میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ رہ گئی چینیوں کی تجارت، اُن کا فلسفہ یا ان کے یہاں غلاموں اور عورتوں کی جو درجہ بندی تھی، ان سب چیزوں کو وہ بڑی حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا۔ وہ اُن عمّال کی جرأت سے متاثر ہوا جنھوں نے اپنے تاجدار کے بھاگ نکلنے کے بعد جم کر جنگ باقی رکھی اور ان آدمیوں کے استقلال و فراست میں خود اس نے اپنے فائدہ کی سبیل دیکھی، مثلاً لیو چتسائی ستاروں کے نام لے سکتا تھا اور ستاروں کی گردش سے فال نکال سکتا تھا۔

جب وہ ختا کے شہروں کے خزانے اپنے ساتھ قراقورم لے جانے لگا تو اپنے ساتھ چین کے بہت سے عالموں کو بھی لیتا گیا۔ اس نے ان نئے صوبوں کی فوجی حکومت اور سُنگ کی مملکت کی فتح کی تکمیل مقولی بہادر کے سپرد کی۔ سب کے سامنے اس نے مقولی بہادر کی تعریف کی۔ اسے نو سفید یاکوں کی دموں والا نشان عنایت فرمایا۔

اس نے مغلوں میں یہ اعلان کیا "اس علاقے میں مقولی بہادر کے احکام کی اسی طرح پابندی ہونی چاہیے جیسے میرے احکام کی۔"

اس آزمودہ کار سردار کو اس سے بڑا اور کوئی عہدہ نہیں دیا جاسکتا تھا۔
چنگیز خاں نے اپنا عہد ایفا کیا اور اس نئے علاقے میں مقولی بلا مداخلت ارد و کے
اس حصّے کے ساتھ حکمرانی کرتا رہا جو اس کو تفویض کیا گیا تھا۔
مغل خان کے اس اقدام کی جو توجیہہ چاہیے کر لیجیے، اس میں شک نہیں
کہ وہ واپس ہو کے اپنی مغربی سرحدوں کو مستحکم کرنا چاہتا تھا۔ اس نے یہ بھی
اندازہ کر لیا ہو گا کہ پورے چین کو فتح کرنے میں کئی سال لگ جائیں گے، لیکن
اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب وہ کسی غیر ملک کو فتح کر لیتا تو پھر
اسے اس ملک سے کوئی دلچسپی باقی نہ رہتی۔

گیارھواں باب

قراقورم

دوسرے فاتحوں کے برعکس چنگیز خاں نے ختا میں، جو اس کی نئی سلطنت کا سب سے زیادہ عشرت پسند حصّہ تھا، قیام نہیں کیا۔ چن خاندان کے خاتمے کے بعد جب وہ دیوار عظیم کے اس پار پہنچ گیا تو پھر چین لوٹ کر واپس نہیں آیا۔ مقولی کو وہاں اس نے امیر جنگ بنا کر اپنے پیچھے چھوڑا اور خود ان بنجر بلندیوں کو تیزی سے لوٹ آیا جو اس کی موروثی سرزمین میں واقع تھیں۔

یہاں اس کا مستقر تھا۔ اُس نے اپنے اردو کے لیے صحرا کے شہریوں میں سے قراقورم کا انتخاب کیا۔ قراقورم کے لفظی معنی ہیں کالی ریت۔

یہاں اس نے اپنے اطراف ہر وہ چیز جمع کر لی جس کی ایک خانہ بدوش کو آرزو ہوتی ہے۔ یہ قراقورم بنجر سرزمینوں کا دارالحکومت بڑا عجیب شہر تھا۔ یہاں ہواؤں کے جھکڑ جھاڑو دیتے تھے اور بیابان کی ریگ کوڑے لگاتی تھی۔ گارے اور پھونس کی جھونپڑیاں اس طرح جمع تھیں کہ ان کے درمیان کسی طرح کی سڑک کا تصور باقی نہ رہنے پاتا تھا۔ شہر کے اطراف کالے سمور کے یورتوں کی متدور چوٹیاں تھیں۔

تکلیف اور آوارہ گردی کے ایام گزر چکے تھے۔ وسیع اصطبلوں میں چُنے ہوئے گھوڑوں کے ریوڑ جاڑوں کا موسم گذارتے تھے اور ان کی جلد پر خان کی مہر لگی ہوئی تھی۔

بڑے بڑے کھلیانوں میں قحط سالی سے بچاؤ کے لیے خوراک جمع تھی۔ آدمیوں کے لیے باجرہ اور چاول، گھوڑوں کے لیے چارہ اور گھاس۔ مسافروں اور شمالی ایشیا کے ملکوں سے جوق در جوق آنے والے سفیروں کے آرام کے لیے سرائیں جا بجا بن چکی تھیں۔

جنوب سے عرب اور ترک تاجر آتے۔ ان سے معاملہ کرنے کا چنگیز خاں نے ایک طریقہ نکالا۔ وہ ان سے دام نہیں چکاتا تھا۔ اگر تاجر قیمتوں کے معاملے میں تکرار کرتے تو وہ ان کا سارا مال و اسباب ضبط کر لیتا۔ اگر وہ سب چیز خان کے سپرد کر دیتے تو وہ انھیں اتنا انعام دیتا کہ انھیں اپنے سامانِ تجارت کی قیمت سے زیادہ ہی آمدنی ہو جاتی۔

شہر میں سفیروں کا جو محلہ تھا، اس کے قریب ہی پجاریوں کی بستی تھی۔ بختصر کی مسجدوں کی بغل میں پرانے بدھ مت کے مندر اور نسطوری عیسائیوں کے چھوٹے چھوٹے لکڑی کے بنے ہوئے گرجے تھے۔ ہر شخص کو اجازت تھی کہ وہ جس طرح چاہے عبادت کرے؛ لیکن شرط یہ تھی کہ وہ یاسا کے قوانین کی پابندی کرے اور مغل اردو کے اصول پر عمل کرے۔

سیاح اور مسافر سرحد پر مغل افسروں سے ملتے۔ یہ افسر انھیں رہبروں کے ساتھ قراقورم بھیج دیتے۔ ان مسافروں کے آنے کی اطلاع پہلے ہی قافلے کی شاہراہ پر تیز رفتار اور مصروفِ عمل نامہ بروں کے ذریعے کرا دی جاتی۔ جب یہ مسافر اور سیاح خان کے شہر کے نواح میں پہنچتے اور شہر کے قریب چرتے ہوئے ریوڑ، یورتوں کی کالی چھتیں اور اطراف کے مسطح بے شجر میدان پر کبت کاؤں کی قطاریں انھیں نظر آنے لگتیں تو ان کی حفاظت قانون و سزا کے ذمہ دار افسر کے سپرد ہو جاتی۔

خانہ بدوشوں کے ایک پرانے دستور کے مطابق ان مسافروں کو دو بڑے بڑے دہکتے ہوئے الاؤں کے درمیان سے ہو کر گزرنا پڑتا۔ اس سے انھیں عموماً کوئی نقصان نہ پہنچتا، لیکن مغلوں کا عقیدہ تھا کہ اگر ان آنے والوں میں سے کسی پر بھوت پریت کا سایہ ہے تو وہ آگ سے جل کر راکھ ہو جائے گا۔ اس کے بعد ان کے رہنے اور خوراک کا انتظام کیا جاتا اور اگر خان کی اجازت مل جاتی تو انھیں اس مغل فاتح کے سامنے حاضر ہونے کا موقع ملتا۔

اس کا دربار ریشمی استر اور سفید سمور کے ایک اونچے شامیانے میں منعقد ہوتا۔ دروازے ہی پر ایک چاندی کی میز پر گھوڑی کا دودھ، پھل اور گوشت افراط

گیارھواں باب

قراقورم

دوسرے فاتحوں کے برعکس چنگیز خاں نے ختا میں، جو اس کی نئی سلطنت کا سب سے زیادہ عشرت پسند حصہ تھا، قیام نہیں کیا۔ چن خاندان کے خاتمے کے بعد جب وہ دیوار عظیم کے اس پار پہنچ گیا تو پھر چین لوٹ کر واپس نہیں آیا۔ مقولی کو وہاں اس نے امیر جنگ بنا کر اپنے پیچھے چھوڑا اور خود ان بنجر بلندیوں کو تیزی سے لوٹ آیا جو اس کی موروثی سرزمین میں واقع تھیں۔

یہاں اس کا مستقر تھا۔ اُس نے اپنے اردو کے لیے صحرا کے شہریوں میں سے قراقورم کا انتخاب کیا۔ قراقورم کے لفظی معنی ہیں کالی ریت۔

یہاں اس نے اپنے اطراف ہر وہ چیز جمع کر لی جس کی ایک خانہ بدوش کو آرزو ہوتی ہے۔ یہ قراقورم بنجر سرزمینوں کا دارالحکومت بڑا عجیب شہر تھا۔ یہاں ہواؤں کے جھکڑ جھاڑو دیتے تھے اور بیابان کی ریگ کوڑے لگاتی تھی۔ گارے اور پھونس کی جھونپڑیاں اس طرح جمع تھیں کہ ان کے درمیان کسی طرح کی سڑک کا تصوّر باقی نہ رہنے پاتا تھا۔ شہر کے اطراف کالے سمور کے یورتوں کی مدوّر چوٹیاں تھیں۔

تکلیف اور آوارہ گردی کے آیام گزر چکے تھے۔ وسیع اصطبلوں میں چُنے ہوئے گھوڑوں کے ریوڑ جاڑوں کا موسم گذارتے تھے اور ان کی جلد پر خان کی مہر لگی ہوئی تھی۔ بڑے بڑے مکھلیانوں میں قحط سالی سے بچاؤ کے لیے خوراک جمع تھی۔ آدمیوں کے لیے باجرہ اور چاول، گھوڑوں کے لیے چارہ اور گھاس۔ مسافروں اور شمالی ایشیا کے ملکوں سے جوق در جوق آنے والے سفیروں کے آرام کے لیے سرائیں جا بجا بن چکی تھیں۔

جنوب سے عرب اور ترک تاجر آتے۔ ان سے معاملہ کرنے کا چنگیز خاں نے ایک طریقہ نکالا۔ وہ ان سے دام نہیں چکاتا تھا۔ اگر تاجر قیمتوں کے معاملے میں تکرار کرتے تو وہ ان کا سارا مال و اسباب ضبط کرلیتا۔ اگر وہ ہر چیز خان کے سپرد کر دیتے تو وہ انھیں اتنا انعام دیتا کہ انھیں اپنے سامانِ تجارت کی قیمت سے زیادہ ہی آمدنی ہو جاتی۔

شہر میں سنفیروں کا جو محلہ تھا' اس کے قریب ہی پجاریوں کی بستی تھی۔ بنجقم کی مسجدوں کی بغل میں پُرانے بدھ مت کے مندر اور نسطوری عیسائیوں کے چھوٹے چھوٹے لکڑی کے بنے ہوئے گرجے تھے۔ ہر شخص کو اجازت تھی کہ وہ جس طرح چاہے عبادت کرے؛ لیکن شرط یہ تھی کہ وہ یاسا کے قوانین کی پابندی کرے اور مغل اردو کے اصول پر عمل کرے۔

سیّاح اور مسافر سرحد پر مغل افسروں سے ملتے۔ یہ افسر انھیں رہبروں کے ساتھ قراقورم بھیج دیتے۔ ان مسافروں کے آنے کی اطلاع پہلے ہی قافلے کی شاہراہ پر تیز رفتار اور مصروف عمل نامہ بروں کے ذریعے کرادی جاتی۔ جب یہ مسافر اور سیّاح خان کے شہر کے نواح میں پہنچتے اور شہر کے قریب چرتے ہوئے ریوڑ، یورتوں کی کالی چھتیں اور اطراف کے مسطح بے شجر میدان پر کبت کاؤں کی قطاریں انھیں نظر آنے لگتیں تو ان کی حفاظت قانون وسزا کے ذمّہ دار افسر کے سپرد ہو جاتی۔

خانہ بدوشوں کے ایک پرانے دستور کے مطابق اِن مسافروں کو دو بڑے بڑے دہکتے ہوئے الاؤں کے درمیان سے ہو کر گزرنا پڑتا۔ اس سے انھیں عموماً کوئی نقصان نہ پہنچتا، لیکن مغلوں کا عقیدہ تھا کہ اگر ان آنے والوں میں سے کسی پر بھوت پریت کا سایہ ہے تو وہ آگ سے جل کر راکھ ہو جائے گا۔ اس کے بعد ان کے رہنے اور خوراک کا انتظام کیا جاتا اور اگر خان کی اجازت مل جاتی تو انھیں اس مغل فاتح کے سامنے حاضر ہونے کا موقع ملتا۔

اس کا دربار ریشمی استر اور سفید سمور کے ایک اونچے شامیانے میں منعقد ہوتا۔ دروازے ہی پر ایک چاندی کی میز پر گھوڑی کا دودھ، پھل اور گوشت افراط

سے رکھا ہوتا کہ جو اس کی خدمت میں پیش ہو شکم سیر ہو کے کھانا کھائے۔ شامیانے کے دوسرے سرے پر ایک نیچی سی چوکی پر چنگیز خاں جلوہ افروز ہوتا اور اس سے نیچے بائیں جانب بورتائی یا اس کی کوئی اور بیوی بیٹھی ہوتی۔

بہت کم وزیر اس کی پیشی میں حاضر ہوتے۔ شاید لیو چتسائی ہوتا، کاڑھا ہوا لبادہ پہنے، دراز ریش، بلند آواز، شاندار، یا شاید ایک ایغوری میر منشی ہوتا، کاغذ کا خریطہ اور موقلم لیے ہوئے۔ یا کوئی مغل نویان ہوتا جس کے سپرد ساقی کی اعزازی خدمت ہوتی۔ شامیانے کی دیواروں کے کنارے کنارے چوکیوں پر دوسرے سردار باادب باملاحظہ بیٹھے ہوتے۔ یہ اُردو کا معمولی لباس پہنے ہوتے، روئی سے بھرے ہوئے لمبے لمبے کوٹ، جن کے کمربند لٹکتے ہوتے اور اوپر کو اُٹھی ہوئی سفید سمور کی ٹوپیاں۔ شامیانے کے بیچوں بیچ کانٹوں اور گوبر کا الاؤ جلتا ہوتا۔

ترخان جن کی سب سے زیادہ عزت ہوتی، جب چاہتے دندانہ چلے آتے اور چوکیوں پر آلتی پالتی مار کے بیٹھ جاتے اور اپنے جنگ سے داغدار ہاتھوں کو اپنی مضبوط شہسواری کی عادی رانوں پر رکھ لیتے۔ ان کے ساتھ ہی ارخون اور دستوں کے سالار اپنا اپنا عصا سنبھالے آبیٹھتے۔ بہت رک رک کے اور چبا چبا کے آپس میں بات چیت ہوتی اور جب خان کچھ کہتا تو ساری محفل پر سناٹا چھا جاتا۔

جب وہ کوئی بات کہہ چکتا تو اس موضوع پر گفتگو ختم ہو جاتی۔ اس کے بعد کسی کو ایک لفظ کہنے کی مجال نہ تھی۔ بحث کرنا بدخلقی سمجھی جاتی تھی۔ مبالغہ اخلاقی پستی سمجھا جاتا تھا اور جھوٹ کی سزا دینا، سزا کے ذمہ دار افسر کا فرض تھا۔ بہت کم الفاظ زبان سے نکالے جاتے، اور بہت احتیاط اور صحت بیان کے ساتھ۔

اجنبی مسافروں اور سیاحوں سے توقع کی جاتی کہ وہ اپنے ساتھ تحائف لائیں۔ تحائف پہلے ہی خان کی خدمت میں پیش کر دیے جاتے۔ اس کے بعد کہیں اس روز کے محافظ دستے کا سردار آنے والوں کو خان کی خدمت میں پیش کرتا۔ اس کے بعد نوواردوں کی تلاشی لی جاتی کہ ان کے پاس کوئی ہتھیار تو نہیں ہے اور انھیں ہدایت کی

جاتی کہ شامیانے کی دہلیز کو مس نہ کریں اور اگر خیمہ میں باریابی ہوتی تو ہدایت ملتی کہ خیمے کی رسّیوں کو ہاتھ نہ لگائیں۔ دوزانو ہو کر خان سے بات کریں۔ ایک مرتبہ جب وہ اُردو میں باریاب ہوتے تو جب تک خان کی اجازت نہ ہوتی وہ واپس نہیں جا سکتے تھے۔

قراقورم جسے اب گوبی کی بڑھتی ہوئی ریت ہضم کر چکی ہے، اُس زمانے میں ایک ایسا پایہ تخت تھا جس پر آہنی عزم سے حکومت کی جاتی تھی جو لوگ اردو میں داخل ہوتے وہ اس مالکِ تاج و تخت چنگیز خاں کے نوکر شمار ہونے لگتے۔ اس کے علاوہ اور کسی قانون کا رواج نہ تھا۔

قوی دل راہب پادری روبری کوئس لکھتا ہے۔ جب میں تاتاریوں میں شامل ہوا تو میں نے اپنے آپ کو ایک بالکل دوسری دنیا میں پایا۔

یہ ایک ایسی دنیا تھی جو یاسا کے قوانین کے مطابق چلتی تھی اور جو خاموشی سے خان کی مرضی کی پابندی کرتی۔ سارا کاروبار فوجی تھا اور نظم و ضبط انتہا درجے کا تھا۔ خان کا شامیانہ جنوب کی طرف کھلتا اور اس کے پہلو میں جگہ خالی چھوڑ دی جاتی۔ جیسے بنی اسرائیل نے منطلّے کے اطراف اپنے لیے مقامات مقرر کر رکھے تھے۔ اسی طرح خان کے میمنہ اور میسرے میں اردو کے لوگوں کے لیے جگہیں مقرّر تھیں۔

خان کا اپنا گھر بار بہت بڑھ گیا تھا۔ بھوری آنکھوں والی بورتائی کی علاوہ خان کی اور بھی کئی بیویاں تھیں، جو اردو کے مختلف حصّوں میں اپنے اپنے خیموں میں رہتیں اور ان کی اپنی قوم کے لوگ ان کی خدمت گزاری کرتے۔ اس کی بیویوں میں ختا اور لیاؤ کی شہزادیاں تھیں، ترک شاہی خانوادوں کی بیٹیاں تھیں اور صحرا کے قبیلوں کی سب سے زیادہ خوب صورت عورتیں تھیں۔

جس طرح وہ مردوں میں فراست اور مشقت پسندی کی قدر کرتا تھا۔ جیسے وہ اچھے گھوڑوں کی تیزی اور قوتِ برداشت کو پسند کرتا تھا، اسی طرح وہ عورتوں کے حسن کا قدردان تھا۔ کوئی مغل اس سے کسی مفتوحہ صوبہ کی کسی خوب صورت، خوش اندام

لڑکی کا ذکر کرتا، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا کہ معلوم نہیں اب وہ کہاں ہوگی تو بے صبری سے خان اُسے جواب دیتا "اگر وہ سچ مچ خوبصورت ہے تو میں اُسے ڈھونڈھ نکالوں گا۔"

ایک مزے کی حکایت اس کے ایک خواب کے متعلق ہے جس کی وجہ سے وہ بہت پریشان ہوا۔ خواب یہ تھا کہ اُس کی بیویوں میں سے ایک اسے ضرر پہنچانے کے لیے سازش کر رہی ہے۔ اُس وقت وہ حسبِ معمول میدانِ جنگ میں تھا۔ جب وہ بیدار ہوا تو فوراً پکار اُٹھا "خیمے کے دروازے پر محافظوں کا افسر آج کون ہے؟"
جب اُس افسر نے اپنا نام بتایا تو خان نے حکم دیا "میں تجھے فلاں فلاں عورت بطور انعام کے بخشتا ہوں۔ اُسے اپنے خیمے میں لے جا۔"

اخلاقیات کے مسئلے وہ بالکل اپنے انداز میں حل کیا کرتا تھا۔ اس کی ایک اورداشتہ تھی جس کے اس کے خانوادے کے ایک اور مغل سے تعلقات ہو گئے تھے۔ جب خان نے اس پر غور کیا تو دونوں میں سے کسی کو قتل نہ کیا بلکہ دونوں کو اپنی پیشی سے دور کر دیا اور یہ کہا "یہ میری غلطی تھی کہ ایسے ذلیل جذبات والی لڑکی میں نے اپنے لیے چُنی تھی۔"

اپنے بیٹوں میں سے وہ صرف ان چاروں کو جو بورتائی کے بطن سے تھے اپنا وارث مانتا تھا۔ وہ اس کے منتخب ساتھی تھے۔ وہ ان کی نگرانی کرتا تھا اور ان میں سے ہر ایک کے لیے اس نے ایک کہنہ مشق افسر کو استاد مقرر کیا تھا۔

اور جب وہ ان کی مختلف طبیعتوں اور مختلف طرح کی صلاحیتوں سے مطمئن ہو گیا تو اس نے ان میں سے ہر ایک کو ارلوق (شاہین) کا خطاب دیا تھا۔ یہ خطاب شہنشاہی نژاد کا نشان تھا۔ تنظیم و عمل میں بہت کچھ کام ان شہزادوں کے سپرد تھا۔

جوجی سب سے بڑا بیٹا تھا، میر شکار مقرر ہوا۔ مغل اب بھی اپنی زیادہ تر غذا شکار ہی سے فراہم کرتے تھے۔ چغتائی کو میر قانون و سزا مقرر کیا گیا۔ اوغدائی کو میر مشاورت، اور تولی کو جو سب سے چھوٹا تھا اور جو برائے نام فوج کا سپہ سالارِ اعظم

تھا، خان ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ یہ جوجی وہی تھا جس کے بیٹے باتو نے تاتارانِ زرّیں خیل کے خانوادے کی بنیا درکھی، جس نے روس کو کچل دیا۔ چغتائی وہ تھا جسے وسطِ ایشیا ورثہ میں ملا۔ اور جس کی اولاد میں ہندوستان کے عظیم مغلیہ خاندان کا بانی بابر تھا۔ تولی وہ تھا جس کے بیٹے قوبیلائی خان کی سلطنت بحیرۂ چین سے لے کر وسطِ یورپ تک پھیلی ہوئی تھی۔

نوجوان قوبیلائی چنگیز خاں کا بڑا چہیتا تھا۔ دادا کو اپنے اس پوتے پر بڑا فخر تھا۔ اُس لڑکے قوبیلائی کی باتیں غور سے سنو، یہ بڑی سمجھ بوجھ کی باتیں کرتا ہے۔

جب چنگیز خاں ختا سے واپس لوٹا تو اس کی نوعمر سلطنت کے مغربی نصف حصّہ کی حالت بڑی خستہ ہورہی تھی۔ وسطِ ایشیا کے طاقت ور ترک قبیلے جو قراختائی سلطنت کے باجگذار تھے ایک بڑے طاقت ور غاصب کے ساتھ مل گئے تھے، جس کا نام کوشلوک یا قوچلوق تھا۔ یہ نائیمان کا شہزادہ تھا اور کچھ عرصہ قبل قرابیت والی جنگ کے بعد مغلوں سے شکست کھا چکا تھا۔

کوشلوک نے دغابازی کے ذریعے نفع اٹھایا تھا اور ترقی کی تھی۔ اس نے مغرب بعید کی زیادہ طاقتور سلطنتوں سے سازباز کر کے اپنے آقا اور میزبان قراختائی کے خان کو قتل کر دیا تھا۔ جب چنگیز خاں دیوارِ چین کے اس پار لڑائیوں میں مصروف تھا اس نے کارآمد قوم ایغور میں انتشار پھیلا دیا اور المالیغ کے عیسائی خان کو قتل کر دیا تھا جو مغلوں کا باجگذار تھا۔ مکریت جو ہمیشہ سے متلوّن مزاج تھے اُردو کو چھوڑ کے اس سے جا ملے تھے۔

قراقورم واپس آتے ہی چنگیز خاں نے کوشلوک کی جواں مرگ سلطنت کا جو تبت سے سمرقند تک کے وسیع کہستانی سلسلوں میں پھیلی ہوئی تھی قلع قمع کر دیا۔ اردو تازہ گھوڑوں پر سوار ہو کے نائیمانوں کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا۔ قراختائی کا بادشاہ دھوکا کھا کے اپنی کمین گاہ سے باہر نکل آیا اور تجربہ کار مغلوں کے ہاتھوں خوب پٹا۔

---

[1] کوشلوک کی سلطنت میں وہ علاقہ شامل تھا جس کی بعد میں تیمورلنگ (باقی اگلے صفحہ پر)

سو بدائی بہادر کو ایک دستہ کے ساتھ علیحدہ بھیجا گیا کہ ملکریتوں کو فرض شناسی کا سبق سکھائے جبی نویان کو دو تومان کی سرداری عطا ہوئی اور حکم ملا کہ کوشلوک کا تعاقب کر کے اس کی لاش لے آئے۔

کوہستانوں میں جبی نویان نے کس کس طرح داؤ گھات سے وار کیے۔ ان کی تفصیلیں یہاں بیان کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں۔ اس نے مسلمانوں کی حمایت اس طرح حاصل کی کہ کوشلوک کے علاوہ باقی تمام دشمنوں کے لیے معافی کا حکم نامہ سنایا۔ جنگ کی وجہ سے بدھ خانقاہوں کے دروازے عرصے سے بند تھے اس نے انھیں پھر سے کھلوا دیا۔ پھر اس نے سطح مرتفع پامیر پر ایک سال کے بعد شاہنشاہ کوشلوک کا تعاقب کیا یہاں تک کہ کوشلوک مارا گیا اور اس اولوالعزم مغل نے اس کے سر کے ساتھ ایک ہزار سفید ناک والے گھوڑے جو وہ گویا سرراہے جمع کرتا جا رہا تھا، چنگیز خاں کے پاس قراقورم بھجوا دیے۔

اگر اس کو اس پہلی جنگ میں شکست ہو جاتی تو یہ چنگیز خاں کے لیے بڑا مہلک واقعہ ہوتا، لیکن اس فتح سے دو نتیجے برآمد ہوئے۔ ترک قبیلے تبت سے لے کر، پہاڑوں کے اس پار روس کی چراگاہوں تک پھیلے ہوئے تھے۔ ان قبیلوں میں سے جو مغل علاقے کے قریب تھے وہ اردو میں شامل ہو گئے، شمالی ختا کے زوال کے بعد ایشیا کا توازن قوت انھیں خانہ بدوش ترکوں کے ہاتھ میں تھا فاتح مغل ابھی تک اقلیت میں تھے۔

مندروں کے کھلنے سے چنگیز خاں کو نئی شان و شوکت میسر آئی۔ پہاڑی شہروں سے لے کر وادیوں کی خیمہ گاہوں تک سب کو یہ معلوم ہو گیا کہ اس نے ختا کو فتح کیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سلطنت کے قلب کی سی حیثیت تھی۔ نائیمانوں اور قراختائیوں کی شکست بڑے عظیم پیمانے پر جنگ و جدال کے بعد ہوئی، لیکن متن میں ہم نے اس کا محض اشارۃً اس لیے ذکر کیا ہے کہ ان لڑائیوں میں چنگیز خاں نے بنفسِ نفیس حصّہ نہیں لیا۔

ہے اور بدھ مت رکھنے والے ملک ختا کا ہمہ گیر اور مبہم اثر اس کی شخصیت سے وابستہ ہو گیا۔ شکست خوردہ قراختا کے ملاؤں کے لیے بھی کم سے کم یہ امر اطمینان بخش تھا کہ اب وہ طرح طرح کے محاصل سے آزاد تھے۔ تبّت کی برف پوش چوٹیوں کے نیچے دنیا بھر کے مذہبی تعصب کے بدترین اکھاڑے میں بھکشو اور ملا اور لاما سب ایک گھاٹ کا پانی پیتے تھے اور سب کو تنبیہہ کی جا چکی تھی۔ اصلی سایہ یاسا کے قانون کا تھا داڑھی والے ختائی، خان کے قاصد بن کر اس فاتح کے نئے قانون پر خطبے دیتے تھے اور اس مذہبی افراتفری میں ایک طرح کا نظم وضبط پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح وہ آہنی عزم والے مقولی بہادر کے زیر سایہ چین کی سرزمین کو پھر سے آرام اور چین پہنچانے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے۔

ایک قاصد قافلے کی شاہراہ پر گھوڑا دوڑاتا جبی نویان کو یہ خوش خبری سنانے آن پہنچا کہ ایک ہزار گھوڑے جو اس نے خان کو بھیجے تھے پہنچ گئے اور ساتھ ہی یہ پیغام سنایا "فتح کی وجہ سے مغرور نہ بننا۔"

جبی نویان پر اس نصیحت کا اثر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، وہ تبّت کے کوہساروں میں سپاہیوں کو جمع کرتا رہا۔ وہ قراقورم واپس بھی نہ پہنچ پایا۔ دنیا کے ایک اور حصّے میں اُس کے لیے ابھی اور کام باقی تھا۔

اس درمیان میں کوشلوک کی شکست کے بعد شمالی ایشیا پر امن کا فوری اور قطعی سناٹا ایک پردے کی طرح چھا گیا۔ چین سے لے کر بحر جند (آرال) تک ایک ہی آقا کی حکومت تھی۔ بغاوت مسدود ہو چکی تھی۔ شاہ کے قاصد طول البلد کے پچاس پچاس درجے اپنے راہواروں پر طے کرتے اور کہا جاتا تھا کہ خانہ بدوشوں کی اس سلطنت کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک اگر کوئی دوشیزہ اپنے ساتھ تھیلا بھر سونا لیے چلی جائے تب بھی کوئی اس سے مزاحمت نہ کر پائے گا۔

لیکن اس انتظامی کاروبار سے بوڑھے فاتح کی پوری تشفّی نہیں ہوتی تھی۔ اسے چراگاہوں میں سرما کے شکار میں اب لطف نہ آتا تھا۔ ایک دن قراقورم میں اپنے

شامیانے میں اس نے محافظ دستے کے ایک سردار سے پوچھا کہ دنیا بھر میں سب سے زیادہ لطف کس بات میں آتا ہے۔

سردار نے ذرا سوچ کر جواب دیا: "کھلا میدان ہو، روزِ روشن ہو اور آدمی تیز گھوڑے پر سوار ہو اور ہاتھ پر شہباز بیٹھا ہو جو خرگوشوں کو چکنا چور کر دے۔"

چنگیز خاں نے جواب میں کہا: "نہیں، اپنے دشمنوں کو کچلنا، انھیں اپنے قدموں میں گرتے دیکھنا، ان کے گھوڑے اور ان کے سامان چھیننا، ان کی عورتوں کا نالہ و بکا سننا، اس سے زیادہ اور کسی بات میں مزہ نہیں آتا۔"

یہ مالکِ تاج و تخت دنیا کے لیے عذابِ الیم بھی تھا۔ فتح کی نئی چال جو اس نے چلی وہ بڑی مہیب تھی اس کا رخ اب مغرب کی جانب تھا اور یہ واقعہ عجیب طرح پیش آیا۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کی دو جلدیں بھیجنا ضروری ہے)

شعور زبان

مصنفہ: ڈاکٹر فہمیدہ بیگم
سائز: ۱۸×۲۲ حجم: ۱۵۲ صفحات۔
مجلد مع گرد پوش۔ کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ
ناشر: ڈی II/سی I۔ موتی باغ I نئی دہلی ۱۱۰۰۲۱

زیر تبصرہ کتاب میں پروفیسر خواجہ احمد فاروقی صاحب کا پیش لفظ، پروفیسر مسعود حسین صاحب کا تعارف اور خود فاضل مصنفہ کے قلم سے "تصنیف کے بارے میں" ایک تحریر شامل ہے اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے، جس میں حسب ذیل مضامین شامل ہیں:

۱۔ ہندوستان میں اردو کا فروغ ــــ ایک جائزہ؛
۲۔ قدیم اردو میں اسم جمع: کلمۃ الحقائق کا مطالعہ؛
۳۔ اردو اسم جمع میں اضافے کا رجحان؛
۴۔ صوتیات ــــ اعضاء تکلم؛
۵۔ کلام اکبر میں انگریزی الفاظ؛
۶۔ کرناٹک میں اردو کے مسائل۔

ان عنوانات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب کتنی اہم اور کس قدر مفید ہے۔ خواجہ صاحب نے ان مضامین کے بارے میں بجا طور پر لکھا ہے: "کوئی مضمون ایسا نہیں ہے، جس کا ہر صفحہ غور و فکر کی دعوت نہ دیتا ہو یا جس میں انھوں نے زبان کے مطالعے کو نفسیات، عمرانیات اور دوسرے سائنسی علوم سے جوڑنے کی کوشش نہ کی ہو۔"

پروفیسر مسعود حسین خاں صاحب ہندوستان بالخصوص اردو کے ممتاز ماہر لسانیات ہیں۔ نیز دکنی زبان وادب پر ان کی گہری نظر ہے۔اس لیے شعور زبان کے سلسلے میں پورے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ" مستند ہے ان کا فرمایا ہوا۔" کتاب کا تعارف کراتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں: " قدیم یا دکنی اردو کے بارے میں جو انھوں نے تین مضمون اس مجموعے میں شامل کیے ہیں وہ ان کے اس تحقیقی میدان سے تعلق رکھتے ہیں، جس کی بادیہ پیمائی وہ عرصے سے کر رہی ہیں" تعارف کے آخر میں مسعود صاحب مزید فرماتے ہیں: "ڈاکٹر فہمیدہ بیگم نے اردو میں مستعمل انگریزی الفاظ کی جمعوں کے بارے میں کئی گہری باتیں کہی ہیں۔ اردو والے انگریزی الفاظ کی مکتوبی شکل پر نظر رکھتے ہیں، لیکن ملفوظی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً گرلس کالج جس کا صحیح تلفظ "گرلز کالج" (بلکہ گلز کالج) ہونا چاہیے۔ انگریزی علامت جمع /S/ ہر جگہ /س/ نہیں ہوتا۔ مسموع مضمون کے ساتھ /Z/=/ز/ ہو جاتا ہے۔"

اردو کے ان دو بزرگ اساتذہ اور ماہر لسانیات کی ان رایوں کے بعد مجھ حقیر تبصرہ نگار کو کچھ اور لکھنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ ان کی روشنی میں کتاب زیر تبصرہ کی معنویت اور افادیت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ البتہ فاضل مصنفہ کے احترام اور ان کی علمی وادبی خدمات اور ان کے قابل لحاظ تحقیقی کارناموں کو ملحوظ رکھتے ہوئے بہت ہی ادب کے ساتھ دو باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں۔ ایک یہ کہ آج کل عام طور پر "اپنے" اور "میرے" کے استعمال میں فرق نہیں کیا جاتا۔ یہی بات مجھے اس کتاب میں متعدد جگہوں پر نظر آئی۔ ممکن ہے کہ جنوبی ہند میں اسی طرح رائج ہو۔ مثلاً محترمہ تصنیف کے بارے میں" پہلی ہی سطر میں لکھتی ہیں: " مخلص دوستوں کا بے حد اصرار تھا کہ "میرے" ان مقالوں کا مجموعہ شائع کروں۔" دوسری مثال! اسی تحریر کے صفحہ ۱۲ کی پہلی سطر میں فرماتی ہیں: " تعلیم وتدریس سے " میرا" رشتہ ٹوٹ جانے کا مجھے بے حد قلق ہے۔" ان دونوں جملوں میں "میرے" اور "میرا" کے بجائے " اپنے" اور " اپنا" ہونا چاہیے۔ اس طرح کی متعدد مثالیں اس کتاب میں ہیں۔ " اردو اسم جمع میں اضافہ کا رجحان" اور " کلام اکبر میں انگریزی الفاظ" خاصے دلچسپ مضامین ہیں جو قارئین کو ایسے موضوعات پر مزید تحقیق کی ترغیب دیتے ہیں۔

(عبداللطیف اعظمی)

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۹۰ || بابت ماہ مارچ ۱۹۹۳ء || شمارہ ۳

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سید جمال الدین

انسان دوستی، روشن خیالی، فراخدلی، رواداری اور سیکولر اقدار کا ایک اور پاسبان ہمارے درمیان سے اٹھ گیا۔ شاعر اور ادیب غلام ربانی تاباں کی مثال غم کدۂ حیات میں امید کی ہلکی سی کرن جیسی تھی جنھوں نے ان اقدار کو ہر قیمت پر حرزِ جاں بنائے رکھا۔

تاباں صاحب ۱۵ رفروری ۱۹۱۴ء کو پتورا قصبہ قائم گنج ضلع فرخ آباد (اتر پردیش) کے ایک زمیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم قائم گنج میں حاصل کی۔ ۱۹۳۱ء میں فرخ آباد سے میٹرک کا امتحان اور ۱۹۳۳ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے انٹر میڈیٹ کا امتحان پاس کیا۔ بی۔اے اور ایل ایل بی کے امتحانات سنٹ جانس کالج آگرہ سے پاس کیے، ۱۹۴۰ء میں وکالت شروع کی لیکن طبیعت کا میلان اس پیشے کی طرف نہ تھا لہٰذا دس سال کے بعد اس پیشے کو خیرباد کہہ دیا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے مکتبہ جامعہ میں کلرک کی حیثیت سے کام شروع کیا۔ ۱۹۵۷ء میں مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر کے عہدے پر فائز ہوئے اور ۱۹۷۰ء میں اس عہدے سے از خود سبکدوش ہو گئے۔

آگرے میں طالب علمی کے دور سے ہی وہ شعر گوئی کی طرف مائل ہو گئے تھے، ان کا پہلا مجموعۂ کلام سازِ لرزاں کے نام سے ۱۹۵۰ء میں شائع ہوا۔ حدیثِ دل (۱۹۶۰ء) ذوقِ سفر (۱۹۷۰ء) نوائے آوارہ (۱۹۷۷ء) اور غبارِ منزل (۱۹۹۰ء) اُن کے اہم شعری مجموعے ہیں۔ اس کے علاوہ ریڈیائی تقاریر کا مجموعہ ہوا کے دوش پر اور انگریزی مضامین کا مجموعہ Foetics to Politics اُن کے نثری افکار کے نمونے ہیں۔

مرحوم تاباں صاحب کو ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں ملک کے بڑے ایوارڈز سے نوازا گیا۔ انھیں پدم شری د جو انھوں نے فرقہ وارانہ فسادات پر قابو پانے میں حکومت کی

ناکامیابی کی بناپر واپس بھی کر دیا) اور سوویٹ لینڈ نہرو ایوارڈ دیے گئے نوائے آوارہ پر انھیں اتر پردیش اردو اکیڈمی کی طرف سے پہلا انعام ملا اور اسی کتاب پر ساہتیہ اکیڈمی نے بھی انھیں ایوارڈ دیا۔ اس کے علاوہ اردو اکیڈمی دہلی سے بھی انھیں ایوارڈ ملا۔

تاباں صاحب کی زندگی کا ایک پہلو تو ان کی شاعری اور ادبی سرگرمیوں پر مشتمل تھا۔ لیکن ان کی زندگی اس تک محدود نہیں تھی۔ ان کی سرگرمیوں کا کینواس بہت بڑا تھا۔ اس کینواس پر انھوں نے سیاسی اور سماجی عمل کی دو بڑی سرخیاں قائم کی تھیں اور ان کے تحت وہ نہ صرف قلمی بلکہ عملی جہاد کرتے رہتے تھے۔ انھیں اپنے ملک کا سیکولر جمہوری نظام بہت عزیز تھا اور وہ اس کی بقا و استحکام کے لیے ہر دم کوشاں رہتے تھے۔ جہدِ مسلسل ان کی زندگی کا نصب العین تھا۔ وہ عمل پیہم کی علامت تھے۔ سیاسی و سماجی عمل میں جوش اور ہوش کے ساتھ شریک رہتے تھے۔ آزاد شخصیت کے حامل تھے اور آزاد شخصیتوں کی تعمیر میں سرگرم رہتے تھے۔ ظلم و استحصال، دقیانوسیت اور بربریت کے خلاف سینہ سپر ہو جاتے تھے، فرقہ واریت کے خلاف وہ آخر دم تک جہاد کرتے رہے۔ باوجود کہنہ سالی کے فرقہ واریت کے خلاف ہر قسم کی عملی جدوجہد میں شریک رہتے تھے۔ اور دوسروں کو بھی ترغیب دیتے تھے۔

افسوس ۷ر فروری بروز اتوار تاباں صاحب کی شمع حیات خاموش ہو گئی۔ انھوں نے اپنا رشتہ نہ صرف اپنے ملک اور سماج سے بلکہ پوری بین الاقوامی برادری سے جوڑ رکھا تھا۔ اسی لیے ایک عالم اُن کے اس دنیا سے رحلت کر جانے پر سوگوار ہے، انسان دوستی کی جو راہ وہ دکھا گئے ہیں اس پر چلنے والے تاباں صاحب کو ہمیشہ یاد رکھیں گے اور ان کے اس شعر سے حوصلہ لیتے رہیں گے:

کوچۂ شوق، رہِ فکر و نظر سے گزرے
نقش پا چھوڑ گئے ہم تو جدھر سے گزرے

عظیم الشان صدیقی

نشتر — ترجمہ یا طبع زاد

سجاد حسین کسمنڈوی کا منثور اور منظوم قصہ نشتر (۱۳۱۱ھ مطابق ۱۸۹۴ء) اپنے آغاز سے ہی متنازع فیہ رہا ہے لیکن اس تنازعہ کا سبب خارجی شواہد نہیں ہے بلکہ مصنف کے متضاد بیانات اور وہ داخلی شہادتیں ہیں جس نے اس قصہ اور اس کے مصنف کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا کر دیے ہیں۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ نشتر سجاد حسین کا طبع زاد ناول ہے جسے بعض مصلحتوں اور فنی ضرورتوں کی وجہ سے انھوں نے دوسرے کے نام منسوب کر دیا ہے لیکن بعض محققین کی رائے ہے کہ یہ سید حسن شاہ کے فارسی قصہ افسانہ رنگین (۱۲۰۵ھ مطابق ۱۷۹۰ء) کا ترجمہ ہے۔ اس لیے یہ ہندوستان کا پہلا ناول ہے لیکن داخلی شہادتوں کی موجودگی میں یہ دونوں آرا انتہا پسندانہ معلوم ہوتی ہیں۔ نشتر کو نہ تو محض ترجمہ کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ سجاد حسین کا طبع زاد ناول ہے حالانکہ نشتر میں ایسے شواہد موجود ہیں جو اس کے ترجمہ یا طبع زاد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ نشتر کے سرورق پر ہی نہیں بلکہ التماس مترجم کے نام سے دیباچہ میں بھی سجاد حسین نے اسے ترجمہ اور خود کو مترجم لکھا ہے۔ دیباچہ کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، شعبہ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

"ایک فارسی قصے کا ترجمہ ہدیہ ناظرین ہے اس کتاب کے تفصیلی حالات کے واسطے ایک مستقل دیباچہ درکار تھا مگر نہ میں بالفصل لکھ سکتا ہوں اور نہ امید ہے کہ اس کے ملاحظہ کی تکلیف گوارا کی جائے گی ..... مختصر یہ ہے کہ اصل کتاب سیدھی سادی فارسی ہندی آمیز زبان میں قلمی میرے پاس موجود ہے۔ سن تصنیف ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۰ء) اور تاریخ کتاب ۱۱۶۷ہجری (۱۷۵۳ء) (کذا) ہے۔ شریف مصنّف نے اپنے عشق و محبّت کا واقعہ نہایت سادہ الفاظ و عبارت میں لکھا ہے۔ تکلّف اور تصنّع غالباً بہت کم اور سچا واقعہ ہے۔"

(نشتر۔ صفحہ ۲، قومی پریس۔ دہلی ۱۳۱۹ھ)

مذکورہ دیباچہ میں اگرچہ فارسی قصہ اور اس کے مصنّف کا نام درج نہیں ہے لیکن قصہ کے آغاز میں "مصنّف کے خاندانی حالات" اور "مصنّف کا ننہالی سلسلہ اور ملازمت کا قصہ" کے عنوان سے جو عبارت نشتر میں شامل ہے اس میں مصنف کا نام سید محمد حسن شاہ، مختصر حالاتِ زندگی اور شجرہ موجود ہے۔ البتہ فارسی قصہ کا نام کتاب کے اختتام پر "خاتمہ" کے عنوان کے تحت اس طرح درج ہے۔ اقتباس

"حرفے چند از بدو طفولیت لغایت سنہ ایک ہزار و دو صد پنج ہجری از خاطر پر درد بتحریر آورد و نظر بر عبارت مسجّع و مقفی نکرد چنانچہ نظیرے گوید ؎

از عتاب و لطف مینالند مشتاقانِ عشق ‏‏‏‏ بلبلان را با نوا کار است با مضمون چہ کار

موسوم شد بہ "افسانہ رنگین"۔ چنانچہ کہ ایں قطعہ بہ تعمیہ و تاریخ سال اختتام این حکایت پر درد بتحریر در آورد قطعہ ؎

حسن چوں کرد افسانہ را ختم ‏‏‏‏ زہاتف خواست سال آں زمانہ

بر سم تعمیہ دسے از سر شکر ‏‏‏‏ بگفتہ شد عجب رنگین فسانہ"

(نشتر۔ صفحہ ۶۰-۱۵۹)

مذکورہ عبارت اور قطعہ تاریخ کے علاوہ سجاد حسین نے قصہ کے مصنف کردار اور واقعات پر تنقید و تبصرہ کرتے ہوئے باسٹھ[۶۲] جگہ حاشیہ میں خود کو مترجم لکھا ہے۔ یہ وہ شواہد ہیں جو نشتر کے ترجمہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن حاشیوں کی یہی کثرت اور اس کے مندرجات نیز لفظ مترجم کی کثرت تکرار نشتر کے ترجمہ ہونے کی حیثیت اور صحت کو مشکوک و مشتبہ بھی بنا دیتی ہیں۔ ثبوت کے طور پر جس کی کچھ مثالیں ذیل میں پیش ہیں۔ حاشیوں کے یہ اقتباسات ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ حاشیہ صفحہ ۵ ”مصنف کا اصل فقرہ“ (متن میں جس فقرہ پر نشان بنا ہوا ہے وہ یہ ہے) ”چمپئی رنگ اسکا اور جوبن گدرایا ہوا میری آنکھ چار ہوئی کہ تیر عشق سینہ کے پار ہوا“ (کیا یہ نثر اٹھارویں صدی کی ہو سکتی ہے)

۲۔ حاشیہ صفحہ ۱۰ ”یہاں پر بہت سے شعر کسی پرانے مثنوی کے لکھے ہیں جس میں کا ایک یہ ہے۔

نپٹ گریہ کناں چھوڑ اس کے در کو — بناچاری چلا میں اپنے گھر کو

اوس وقت کے اردو شاعر وہی ہوں گے جن کا ذکر پروفیسر آزاد نے آب حیات کے دور اول میں لکھا ہے میں نے یہ سب شعر چھوڑ دیے ہیں۔ مترجم“

۳۔ حاشیہ صفحہ ۱۹۔ اسی طرح بہت سے شعر حضرت نے پڑھے جس کے تین حصے پانچ صفحوں پر ہیں۔ ایک عام عاشقانہ انداز کے، دوسرے حسینوں کی تعریف میں، تیسرے حسب حال۔ میں نے وہ سب چھوڑ دیے۔ مترجم۔“

۴۔ حاشیہ صفحہ ۲۴۔ اسی طرح سیکڑوں شعر پڑھے۔ مترجم“ (لیکن متن میں صرف چار فارسی شعر ہی موجود ہیں غالباً باقی اشعار چھوڑ دیے ہیں)

۵۔ حاشیہ صفحہ ۲۴ ”تین صفحے شعروں سے سیاہ ہیں۔ مترجم“ (لیکن متن میں

مندرجہ ذیل صرف ایک ہی شعر درج ہے اور وہ بھی انیسویں صدی کے کسی شاعر کا معلوم ہوتا ہے۔ ان تین صفحوں پر مشتمل اشعار کو حذف کر دیا گیا ہے۔)

رات ساری مری دونوں کی تسلّی میں کٹی　　　ہاتھ دل پر سے اٹھایا تو جگر پر رکھا

۶۔ حاشیہ صفحہ ۹۲ "یہاں پر ایک پرانی مثنوی کے بہت سے شعر بھی لکھے ہیں جو بے مزہ ہونے کے علاوہ کسی قدر فحش بھی ہیں۔ میں نے سب چھوڑ دیے ہیں۔ انداز بیان کو میں نے بہت ہی سنبھالا ہے ورنہ مصنف نے تو اس زمانے کی تہذیب کا کچھ خیال ہی نہ کیا تھا۔ مترجم"

۷۔ حاشیہ صفحہ ۱۰۷ "جس جس عبارت پر خط کھنچا ہوا ہے عمداً اصل لکھ دی گئی ہے۔ بہت سی باتیں چھوڑ دی ہیں۔ مترجم" (متن کی کسی عبارت پر خط کھنچا ہوا نہیں ہے۔)

حاشیوں کی مذکورہ عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اصل فارسی قصہ عام سطحی مذاق کا عاشقانہ قصہ تھا جس میں نہ صرف بہت سی فحش اور مہمل باتیں شامل تھیں بلکہ انداز بیان بھی فحش تھا اور اشعار کثرت سے موجود تھے (جسے داستان اور مثنوی کے امتزاج کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں) لیکن سجاد حسین نے نہ صرف فحش اور مہمل باتوں کو قصہ سے نکالا ہے بلکہ انداز بیان بھی تبدیل کر دیا ہے اور اشعار کا بھی ایک بڑا حصہ حذف کر دیا ہے۔ ان شواہد کی موجودگی میں نشتر کو فارسی قصہ افسانہ رنگین کے عین مطابق بنانا یا اسے پابند ترجمہ کہنا نیز نشتر کو اصل فارسی قصہ کے مترادف قرار دے کر اسے ہندستان کا پہلا ناول تسلیم کرنا نہ صرف ادبی دیانت داری کے منافی ہے بلکہ تحقیق کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ جب کہ نشتر میں مزید ایسے داخلی شواہد اور عصری اثرات بھی موجود ہیں جو اس کے ترجمہ ہونے کی حیثیت کو مشکوک اور مشتبہ بنا دیتے ہیں۔

ترجمہ کی عام روایت یہ رہی ہے کہ کسی کتاب کا ترجمہ کرتے وقت مترجم کتاب کے سرورق اور دیباچہ میں اس کا اظہار کر دیتا ہے لیکن نشتر میں عام روایت کے برخلاف سرورق اور دیباچہ کے علاوہ باسٹھ[۶۲] جگہ حاشیوں اور بارہ جگہ متن میں سجاد حسین نے خود کو مترجم اور پانچ جگہ اسے ترجمہ لکھا ہے۔ نشتر میں لفظ مترجم کی اس کثرت تکرار اور حاشیوں میں واقعات و کردار نیز مصنف کی تنقید و تبصرے کا آخر سبب کیا ہے وہ کیوں بار بار قارئین کو یہ یقین دلانا چاہتے ہیں کہ وہ اس قصہ کے اصل مصنف نہیں ہیں بلکہ محض مترجم ہیں۔ کیا اس

کا سبب کوئی نفسیاتی گرہ یا احساس کمتری ہے یا پھر کوئی مصلحت۔ یا وہ لفظ ترجمہ اور مترجم کو ٹیکنک کے طور پر استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ نشتر میں ایسا مواد اور شواہد موجود ہیں جو ان شبہات اور قرائن کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ مثال کے طور پر دیباچہ کی یہ عبارت ملاحظہ کیجیے

"حاشا مجھے زبان دانی اور نثاری کا ذرا بھی دعویٰ نہیں۔ میری بے کمالی پر میری گمنامی ایک صاف دلیل ہے جس سے مجھے اتنا اطمینان ضرور ہوگا کہ نا پرسانی اور عدم توجہی میرے آڑے آئے گی اور خاک میں ملی ہوئی ہستی کو کسی کا دامن ناز کیوں برباد کرنے لگا یعنی میرا عیب کوئی کاہے کو شمار کرنے بیٹھے گا اور کسی کو کیا پڑی ہے کہ مٹے ہوئے کو اور مٹانے پر آمادہ ہو جائے۔" (نشتر صفحہ ۴)

نشتر اگر ترجمہ ہوتا تو سجاد حسین کو اس عجز و انکسار کی ضرورت کیوں پیش آتی۔ اس طرح کی معذرت کوئی مصنّف ہی پیش کر سکتا ہے۔ لیکن یہ پردہ دراصل ان کی مجبوری تھی۔ سجاد حسین ریاست حیدرآباد کے شہر گلبرگہ میں سرکاری ملازم تھے اور اس حقیقت سے اچھی طرح واقف تھے کہ ریاست کے جاگیردارانہ ماحول میں عاشقانہ قصّوں کو اگرچہ پسند کیا جاتا ہے لیکن اس طرح کے معاملات حسن و عشق سے تعلق اور عاشقانہ جذبات اور تجربات کا براہ راست اور بے ساختہ اظہار ریاست کے کسی بھی ملازم کے کردار و اخلاق کو مشکوک اور مشتبہ بنا سکتا ہے ایسی صورت میں مصنف کی حیثیت سے خود کو ظاہر کرنا مصلحت کے عین مطابق ہو سکتا ہے۔ لیکن قصہ میں حقیقت کا رنگ بھرنے کے لیے آپ بیتی کی ٹیکنک کی بھی ضرورت تھی جس کا وہ ایک مترجم کی حیثیت سے زیادہ کھل کر استعمال کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حاشیوں میں باربار نہ صرف خود کو مترجم لکھتے ہیں بلکہ واقعات و کردار اور مصنف کو بھی طنز و تنقید کا نشانہ بناتے ہیں تاکہ قارئین اسے حقیقی اور سچا قصہ تصور کر سکیں اور سجاد حسین اس ٹیکنک میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ انھوں نے اس قصہ کو اگرچہ سید حسن شاہ کے عشق و محبت کا سچّا واقعہ بنا کر پیش کیا ہے لیکن قصہ کے واقعات و کرداروں پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی

ہے کہ یہ قصّہ کسی فرد واحد کی آپ بیتی یا انفرادی تجربہ نہیں ہے بلکہ یہ بھی عام رومانی اور عاشقانہ قصّوں کی طرح عمومی تجربے اور فرضی واقعات و کردار پر مبنی ہے۔

جاگیردارانہ سماج کی اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ڈیرہ دار طوائفیں اگرچہ ملازمت تو عیاش جاگیرداروں کی اختیار کرتی تھیں لیکن مادی مفادات اور جنسی تسکین کے لیے وہ رشتہ الفت ریاست کے ملازمین سے بھی استوار رکھتی تھیں لیکن اس رشتہ کو اس طرح خفیہ اور پوشیدہ رکھا جاتا تھا کہ بباطن دوست بظاہر ایسے دشمن نظر آتے تھے کہ اس دائرہ کو توڑنے کی کوشش انھیں المیہ انجام تک پہنچا سکتی تھی۔ نشتر میں ان ہی عمومی واقعات اور تجربے کو مسٹر منگ اور اس کے ملازم سید حسن شاہ نیز ڈیرہ دار طوائف خانم جان جیسے فرضی اور عام رومانی قصّوں کی طرح کمسن کرداروں کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نشتر میں عام روایتی قصّوں کی طرح ہی مسٹر منگ ممبر کونسل کمپ کے ملازم اور قصّہ کے ہیرو سید حسن شاہ کی عمر پندرہ سولہ برس (صفحہ ۵) اور ہیروئن خانم جان کی عمر تیرہ برس (صفحہ ۸) بتائی گئی ہے۔ اور اس کمسن ہیرو سید حسن شاہ کو قصّہ میں نہ صرف مسٹر منگ کے منشی، معتمد اور مشیر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جو گھریلو معاملات کی دیکھ بھال، کاروبار کی نگرانی، ساہوکاروں سے لین دین اور حساب کتاب میں ماہر و طاق نظر آتا ہے بلکہ وہ ایسا پختہ کار عاشق بھی ہے جو ۱۲ سالہ عورت پر فریفتہ ہو سکتا ہے اور ڈیرہ دار طوائفوں اور ان کے دلالوں سے ساز باز بھی رکھتا ہے جسے نہ صرف فارسی کے سیکڑوں اشعار یاد ہیں بلکہ وہ ان کی اصلاح بھی کر سکتا ہے اور خود بھی فی البدیہہ شعر کہہ سکتا ہے۔ اسی طرح خانم جان کمسنی کے باوجود رقص و نغمہ اور حیلہ سازی میں ماہر نظر آتی ہے جس کا ادبی مذاق خاصا نکھرا ہوا اور جنسی شعور خاصا پختہ ہے اور جس کا اندازہ نشتر میں شامل خانم جان کے رقعات سے لگایا جا سکتا ہے۔ نشتر میں ایک کردار نامہ بر رحم اللہ کا بھی ہے جو کم عمر لڑکا ہونے کے باوجود بزرگوں کی طرح سوال و جواب اور نصیحت کرتا ہے۔ نشتر میں سید حسن شاہ، خانم جان اور رحم اللہ کے سن و سال اور ان کی استعداد، نیز فکر و عمل

میں کوئی مطابقت نظر نہیں آتی ہے۔ نشتر میں یہ ایسے تضادات ہیں جو نہ صرف قصہ کی صداقت کو مجروح کردیتے ہیں بلکہ آپ بیتی کے ہیرو اور مصنف کی حیثیت سے سید حسن شاہ کو بھی مشکوک و مشتبہ بنا دیتے ہیں۔ لیکن آپ بیتی کی ٹیکنک کی وجہ سے اس عام رومانی قصہ کے تخلیقی واقعات اور کردار فرضی معلوم نہیں ہوتے ہیں۔

نشتر میں حقیقت کا التباس پیدا کرنے کے لیے اگرچہ چند انگریز کردار موجود ہیں اور کان پور، لکھنؤ اور چنار گڑھ کا ذکر بھی آیا ہے لیکن قصہ میں ان شہروں اور کرداروں کی تہذیب و معاشرت کا کوئی عکس نظر نہیں آتا ہے۔ البتہ یہاں ریاست حیدرآباد کے جاگیردارانہ ماحول اور تقاضوں کا ضرور خیال رکھا گیا ہے جہاں سلطنت مغلیہ کے زوال اور برطانوی اقتدار کے استحکام کے بعد دولت کی ایسی بارش ہو رہی تھی کہ رات کو ہر امیر کبیر جاگیردار اور تعلقہ دار کا محل، ڈیوڑھی اور بالاخانہ بقعۂ نور بن جاتا تھا جہاں صبح تک محفل نشاط گرم اور شعر و شاعری کا چرچا رہتا تھا اور اس بزم میں جو مصاحب جس قدر برجستہ و برمحل اور عاشقانہ اشعار سنا سکتا تھا اسی قدر عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ نشتر کا بھی ہر صفحہ نہ صرف اردو و فارسی کے عاشقانہ اشعار سے مزین ہے بلکہ اس میں عید، نوروز اور جشن سالگرہ و شادی کی ضرورتوں کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ان موقعوں پر ہفتوں نہ صرف رقص و موسیقی، نغمہ و سرود کی محفلیں گرم رہتی تھیں بلکہ عاشقانہ ڈرامے بھی اسٹیج کیے جاتے تھے۔ جن کے ساتھ طوائفوں کے مجروں، حسن و عشق کی گھاتوں اور پر لطف چھیڑ چھاڑ کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ نشتر میں اس طرح کے جشن کے لیے نہ صرف یہ تمام لوازمات موجود ہیں بلکہ اسے معمولی سی ترمیم کے ساتھ اسٹیج پر بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔

نشتر کا ایک پہلو اور بھی ہے جو دن کے کاروبار سے تعلق رکھتا ہے۔ ان محلوں اور ڈیوڑھیوں میں رات تو کسی نہ کسی طرح کٹ جاتی تھی لیکن پہاڑ سا دن کاٹنے کے لیے کسی ایسے مشغلے کی ضرورت ہوتی تھی جو سماجی وقار میں اضافہ کا سبب بن سکے۔ درباروں کی اسی ضرورت نے شعر و ادب کی سرپرستی کو جنم دیا اور ان ادبا و شعراء کی قدر و منزلت

میں اضافہ کیا جو ان جاہل امراء و رؤساء کے لیے فسانہ طرازی، رقعہ نویسی، شجرہ سازی، تاریخ گوئی اور اشعار کی اصلاح کی خدمت انجام دے سکتے تھے۔ نشتر میں نہ صرف ان علمی و ادبی استعداد اور صلاحیتوں کا اظہار موجود ہے بلکہ کسی قدرداں کی تلاش و جستجو کی دبی دبی خواہش کو بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ سجاد حسین نے نشتر کو مولوی محمد اکرام خاں اول تعلقہ دار ضلع ایلگنڈل کے نام معنون کرتے ہوئے جو عبارت لکھی ہے اس میں بھی یہ اشارہ موجود ہے۔

"صرف جناب کی خالص عنایت اور محبت کے صلے میں ورنہ خوشامد کے واسطے بہت ہی اونچے اونچے نام مجھ کو یاد ہیں" (نشتر صفحہ ۱) یہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ انتساب کا حق صرف مصنف ہی کو حاصل ہوتا ہے مترجم و مرتب کو نہیں۔ لیکن سجاد حسین کی ان اونچے اونچے ناموں سے مراد دکن کے وہ امراء و رؤسا ہی ہو سکتے ہیں جن کے دربار شعراء و ادبا کے لیے ہمیشہ کھلے رہتے تھے اور ان میں شمالی ہند خصوصاً دہلی اور لکھنؤ کے شاعروں اور ادیبوں کو خاص مرتبہ حاصل تھا۔ یہی کشش پنڈت رتن ناتھ سرشار کو حیدرآباد لے گئی تھی جہاں وہ مہاراجہ کشن پرشاد کے دربار سے وابستہ تھے اور ان کی نظم و نثر کی اصلاح کے علاوہ غائبانہ دبدبہ آصفیہ کی ادارت کے فرائض بھی انجام دیتے تھے لیکن یہ تعلقات زیادہ دنوں تک استوار نہیں رہ سکے۔ سرشار کی زندگی میں ہی مہاراجہ کو کسی ایسے شخص کی تلاش تھی جو سرشار کے ادھورے کاموں کو مکمل کر سکے۔ نشتر سرشار کے انتقال (۱۹۰۲ء) کے چند ماہ بعد دہلی سے شائع کیا گیا تھا جس کی زبان و بیان اور سرخیوں پر سرشار کے اثرات واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ نشتر میں قصہ کا آغاز ہی اس سرخی سے ہوا ہے "طبیعت آتی ہے" (ص ۱) دیگر سرخیوں میں "محبت کے پینگ بڑھتے ہیں" "آپس میں نوک جھونک۔ سیر باغ" (ص ۳) "بیتابیاں" (ص ۸۰) "جدائی۔ جدائی آہ جدائی" (ص ۱۱۹) "جواں مرگی" (ص ۱۳۶) وغیرہ پر ان اثرات کی نشاندہی کی جا سکتی ہے اسی طرح نشتر میں "لو ہم بھی لہو لگا کے شہیدوں میں ملے جاتے ہیں" "چہ خوش یہ دوسری ہوئی" "یہ بھی ایک ہی ہوئی" "تم نے اچھے کے

ہاتھ سودا کیا" وغیرہ چلتے ہوئے فقروں پر سرشار کے اسلوب بیان کا عکس نظر آتا ہے۔

نشتر میں انیسویں صدی کی دیگر مشہور تصانیف سے استفادہ کے شواہد بھی ملتے ہیں۔ قصّہ کا المیہ انجام اور نصیحت نامہ پر اگر مرزا شوق کی مثنوی زہر عشق کا اثر نظر آتا ہے تو اس قصّہ کا نام "نشتر" رجب علی بیگ سرور کی مشہور داستان فسانۂ عجائب (۱۸۲۸ء) کے قطعہ تاریخ سے مستعار لیا گیا ہے۔

ان عصری اثرات کے علاوہ نشتر میں ایسے مزید تضادات، بیانات اور شواہد بھی موجود ہیں جو اس کے ترجمہ ہونے کی نفی کرتے ہیں اور طبع زاد ہونے کے دعوی کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ مثلاً نشتر کے دیباچہ میں اگر فارسی قصہ کا سنِ تصنیف ۱۲۰۵ھ درج ہے تو تاریخ پیدائش ۱۱۶۷ھ تحریر ہے۔ اسی طرح شجرہ میں مصنف کا نام اگر ایک جگہ سید محمد حسن شاہ لکھا ہے تو دوسری جگہ صرف سید حسن شاہ تحریر ہے۔ پھر سید حسن شاہ کی تاریخ پیدائش اور ان کے والد سید عرب شاہ کا سن شادی ۱۱۸۴ھ بھی ایک ہی ہے۔ ان تضادات کو اگر شعوری کوشش کے بجائے کتابت کی غلطی کہہ کر نظر انداز کر دیا جائے تب بھی دیباچہ کی اس عبارت کو کیسے فراموش کیا جا سکے گا جس میں سجاد حسین مترجم کے بجائے ایک مصنف کی شان کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

> "آج افسانہ نگاری اور ناول نویسی کی معجز نما ترقی، انشا پردازی وقت کی عالی دماغی اور روشن خیالی کی بدولت بہت اونچے مقام پر ہے جہاں تک میرا ادراک بھی ٹھوکر پر ٹھوکر کھا کے نہیں پہنچ سکتا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اگر ان کا کمال اعلیٰ درجے پر ہے تو میری بے کمالی بھی اپنی شان تنزلی میں اکیلی نظر آئے گی۔" (نشتر صفحہ ۱۰)

مذکورہ عبارت مترجم کی نہیں بلکہ مصنف کی ہی ہو سکتی ہے اس عبارت کے علاوہ نشتر میں شامل بیشتر ایسے اردو اشعار بھی موجود ہیں جن کا تعلق انیسویں صدی کے شعراء سے ہے۔ جب کہ افسانہ رنگین کو اٹھارویں صدی کی تصنیف کہا جاتا ہے۔

نشتر میں مشہور و مقبول اردو فارسی مصرعوں کے علاوہ چار سو بارہ [۴۱۲] اشعار فارسی کے اور دو سو اکہتر شعر اردو کے ہیں۔ فارسی کے بیشتر اشعار اور غزلیں اگر حافظ شیرازی سے مستعار لی گئی ہیں تو اردو اشعار کا تعلق ان شعرا سے ہے جو حیدر آباد جا چکے تھے یا

جن کے کلام کو حیدر آباد میں خاص شہرت اور مقبولیت حاصل تھی۔ ان شعراء میں سے جن کا کلام نشتر میں شامل ہے چند نام یہ ہیں۔ اسد اللہ خاں غالبؔ (۱۷۹۷ء تا ۱۸۶۹ء) مومن خاں مومنؔ (۱۲۱۵ھ تا ۱۲۶۸ھ) امیرؔ مینائی (۱۲۴۴ھ تا ۱۳۱۸ھ) داغؔ دہلوی (۱۸۳۱ء تا ۱۹۰۵ء) اور ریاض خیرآبادی قابلِ ذکر ہیں۔ نشتر میں قصّہ کا آغاز ہی داغ دہلوی کے اس شعر سے ہوا ہے ؎

بہرِ نظارہ چلا ہے کوچہ قاتل میں داغؔ — کس بلا کا ہے کلیجہ کس غضب کا دیدہ ہے

(نشتر صفحہ ۱)

نشتر میں شامل دیگر شعراء کے بھی چند اشعار ثبوت کے طور پر پیش ہیں جن کی موجودگی نشتر کو طبع زاد یا ترجمہ قرار دینے کا فیصلہ کرنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔

عاشق ہوں پہ معشوق فریبی ہے مرا کام
مجنوں کو بُرا کہتی ہے لیلا میرے آگے
ادھر وہ بدگمانی ہے ادھر یہ ناتوانی ہے
نہ پوچھا جائے ہے اس سے نہ بولا جائے ہے مجھ سے
کیا بات ہے اس انجمن ناز کی غالبؔ
ہم بھی گئے واں اور تیری تقدیر کو رو آئے
سیکھے ہیں مہ رخوں کے لیے ہم مصوّری
تقریب کچھ تو بہر ملاقات چاہیے

غالب — نشتر صفحہ ۱۸ ، ۱۱ ، ۹۲ ، ۴۴ ، ۹

کیسے گلے رقیب کے کیا طعنِ اقربا
تیرا ہی جی نہ چاہے تو باتیں ہزار ہیں
اُلٹے وہ شکوے کرتے ہیں اور کس ادا کے ساتھ
بے طاقتی کے طعنے ہیں عذرِ جفا کے ساتھ

مومن۔ — نشتر صفحہ ۸۱ ، ۱۱۷

امیرؔ اس ناز سے ظالم نے دیکھا
نگاہیں بول اٹھیں وہ لے لیا دل

امیر مینائی — نشتر صفحہ ۹

وہ ہنس کر دیکھتے ہیں داغ کے داغ
کسی کی سیر ہو گلشن کسی کا
داغ دہلوی
نشتر صفحہ ۴۳

شوخی سے ہر شگوفہ کے ٹکڑے اڑا دیے
جن غنچہ پہ نگاہ پڑی دل بنا دیا!
کبھی سمجھے نہ کوئی ناسمجھ ان بھولے بالوں کو
سمجھتے ہیں یہی کچھ چاہیے والوں کی چالوں کو
بڑے پاک طینت بڑے صاف باطن
ریاض آپ کو کچھ نہیں جانتے ہیں
تیغ لے کا ہے کو خونِ شہدا دیکھا تھا
ڈر کے لپٹی ہے وہ قاتل کی کمر سے کیا کیا
ریاض خیرآبادی
نشتر صفحہ ۹،
۱۲، ۹۳

نشتر میں خانم جان کے انتقال پر مرثیے کے دو بند بھی شامل ہیں جو مومن خاں مومن کے اس مرثیہ کا تیسرا اور نواں بند ہیں جو انھوں نے اپنی معشوقہ کی وفات پر کہا تھا۔ ان دونوں بند کا ایک ایک شعر یہاں پیش ہے ؎

یہ گلستاں سزائے تماشا نہیں رہا
وہ نو بہار گلشن دنیا نہیں رہا!
مدفن بنی زمین چمن وا مصیبتا
معدوم ہو وہ غنچہ دہن وا مصیبتا
مومن
نشتر صفحہ ۱۵۶

اس کے علاوہ خود سجاد حسین کسمنڈی انجم کے متعدد اشعار اور ایک مکمل غزل نشتر کے صفحہ ۷، ۱۹، ۲۲، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۵۳ پر موجود ہیں۔ غزل کا مطلع ہے۔

بہاروں پہ ہے حسن زیبا کسی کا
اٹھانوں پہ ہے جوبن آیا کسی کا
سجاد حسین انجم
نشتر، صفحہ ۸۹

نشتر میں یہ اشعار اس طرح برجستہ اور برمحل استعمال کیے گئے ہیں کہ متن کا جزو معلوم ہوتے ہیں اور یہ وصف کسی طبع زاد قصہ میں ہی پیدا ہو سکتا ہے۔

ان شواہد کی موجودگی میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نشتر محض ترجمہ ہے طبع زاد نہیں ہے یا انیسویں صدی کی تصنیف نہیں ہے اور اس میں سید حسن شاہ کا نام، شجرہ اور افسانۂ رنگین کا ذکر محض زیب داستان کے لیے نہیں ہے اور اس کے مصنف خود سجاد حسین کسمنڈی نہیں ہیں۔ لیکن ان حقائق اور شواہد کے باوجود شک کی ایک گنجائش پھر بھی باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے سید قمر الدین قمر سندیلوی کی مثنوی "نشترِ غم" (۱۵ر اگست ۱۹۰۲ء) جو نشتر کا منظوم ترجمہ ہے اور جس میں ایک شجرہ بھی موجود ہے۔

نشتر کو ۱۹۰۲ء میں سید ظہور الحسن، مالک احسن التجارت، کٹرہ نظام الملک دہلی نے شائع کیا تھا۔ نشتر میں جو شجرہ شامل ہے وہ سید محمد میر شاہ پر ختم ہو جاتا ہے لیکن مثنوی نشترِ غم کے شجرے میں ان کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح اس شجرہ ثانی میں حسن شاہ کے بعد شاہ کا لفظ غائب ہو جاتا ہے اور لفظ موسوی کا اضافہ ہو جاتا ہے جب کہ نشتر میں امام موسیٰ کاظم کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ نشتر کے تقریباً ایک سال بعد مثنوی نشترِ غم میں سید ظہور الحسن کا فراہم کردہ جو شجرہ شائع کیا گیا ہے اس کے آغاز و اختتام کی عبارت ذیل میں درج ہے۔

> "نقل شجرہ سید حسن شاہ مرحوم مصنف فسانۂ رنگین عطیہ منشی ظہور الحسن صاحب مالک قومی پریس نبیرہ مصنف موصوف..... سید حسن شاہ مصنف فسانہ ابن سید محمد احسن موسویؒ ابن سید میر حسن و سید نور حسن و سید ظہور الحسن موسوی طول بقا مالک کارخانہ احسن التجارت و اخبار قومی رفیق و قومی پریس دہلی۔" (مثنوی نشترِ غم صفحہ ۱۲-۲)

...سید ظہور الحسن موسوی اگر سید حسن شاہ کے نبیرہ تھے تو نشتر کی اشاعت کے وقت انھیں اپنا نام شامل کرنے یا ظاہر کرنے میں کیا تامل تھا لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے شجرہ سازی کا شبہ پیدا ہوتا ہے لیکن کسی مستند ثبوت کے بغیر اس شجرے کو رد کرنے کا کوئی جواز بھی نہیں ہے البتہ سید حسن شاہ کا وجود ثابت ہو جانے کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ برقرار رہتا ہے کہ کیا سید حسن شاہ نے واقعی افسانۂ رنگین کے نام سے کوئی فارسی قصہ تصنیف کیا تھا۔ کیوں کہ اب تک کسی لائبریری میں افسانۂ رنگین کا کوئی مخطوطہ دریافت نہیں ہوا ہے۔ گزشتہ دنوں محترمہ قرۃ العین حیدر نے

نشتر کے کچھ حصّہ کا انگریزی میں ترجمہ کرکے ناچ گرل کے نام سے شائع کرایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ نشتر فارسی افسانۂ رنگین کا ترجمہ ہے جو اصل قصّہ کے عین مطابق ہے اس لیے یہ ہندوستان کا پہلا ناول ہے۔ لیکن مذکورہ شواہد کی روشنی میں یہ دعویٰ نہ صرف غلط ہے بلکہ گمراہ بھی کرتا ہے۔ فارسی قصّہ کے بارے میں پہلے ان کا بیان تھا کہ اس کا ایک مخطوطہ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں تھا جو اب وہاں موجود نہیں ہے لیکن اب سوغات بنگلور کے تازہ شمارے میں انھوں نے یہ اعلان کیا ہے کہ فارسی قصّہ افسانۂ رنگین کا مخطوطہ پٹنہ کی کسی نجی لائبریری میں موجود ہے اور جو نشتر کے عین مطابق ہے۔ اور اگر ایسا ہے تو پھر افسانۂ رنگین کسی طرح بھی اٹھارہویں صدی کی تصنیف نہیں ہے۔ محترمہ قرۃ العین حیدر کی معلومات صرف نشتر تک محدود ہیں اور اگر انھوں نے یا کسی اور نے فارسی افسانۂ رنگین کا مخطوطہ دیکھا ہوتا تو نشتر میں حذف و اضافہ، ترمیم و تنسیخ کیے جانے والے حصّوں کے بارے میں بھی معلومات فراہم کرتا۔ اس لیے فارسی مخطوطہ کی موجودگی کو قبول کرنے میں تامل ہوتا ہے۔ لیکن تحقیق میں امکانات کی گنجائش موجود رہتی ہے۔ اور اگر فارسی قصّہ مل بھی جائے تب بھی مذکورہ شواہد کی روشنی میں یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکے گا کہ نشتر محض ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس میں بنیادی خیال، یا قصّہ کا ڈھانچہ فارسی قصّہ افسانۂ رنگین سے مستعار لیا گیا ہے اور اس کو عصری تقاضوں کے مطابق اس طرح پیش کیا ہے کہ اس میں طبع زاد قصّہ کا حسن پیدا ہوگیا ہے ایسی صورت میں نشتر کو فارسی قصّہ کا مترادف قرار دے کر اسے ہندوستان کا پہلا ناول کہنا کسی طرح بھی جائز و درست نہیں ہے۔ جب کہ خود نشتر انیسویں صدی کے اواخر کی تصنیف ہونے کے باوجود ناول کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اس میں اشعار کی کثرت، مبالغہ آمیزی، ماورائیت اور شاعرانہ اسلوب ایسے پہلو ہیں جو اسے مکمل ناول کے استحقاق سے محروم رکھتے ہیں۔ البتہ نشتر خطوط کی شکل میں ناول کے لیے ٹیکنک اور فارم ضرور فراہم کر دیتا ہے اور کچھ تعجب نہیں کہ قاضی عبدالغفار نے لیلیٰ کے خطوط میں یہ ٹیکنک نشتر سے مستعار لی ہو۔ لیکن ادب میں چراغ ہی سے نئے چراغ روشن ہوتے ہیں اور کسی چراغ سے روشنی مستعار لینے کی صورت میں نقشِ ثانی کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی ہے۔

پروفیسر ظفر محمد شاہد صدیقی
ترجمہ: پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی *

شادیوں کا لازمی رجسٹریشن

مشترک سول کوڈ Common Civil Code کو نافذ کرنے کے سلسلے میں ہمارے یہاں خاصے ہنگامے رہے ہیں۔ مگر یہ جوش و خروش محض سطحی ہے اور اسے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جس کے پس پشت بہت معمولی پس درجے کے محرکات ہیں۔ اس معاملے میں اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے کہ بہت حد تک ہمارا سماج خود تبدیلیوں کے آڑے آجاتا ہے۔ اسی لیے قانون اور قانون بنانے والوں کے اپنے حدود ہیں۔ اس کے علاوہ نہ قانون کے دفعات سے عام طور پر لوگوں کو واقفیت ہے اور نہ ان پر عمل کیا جاتا ہے۔

جب پنڈت جواہر لال نہرو ہندو کوڈ بل Hindu Code Bill کے ذریعے ہندو قانون کو جدید دور کے مطابق بنانا چاہتے تھے تو اس وقت بھی اس تبدیلی کی مخالفت کی گئی۔ پھر ترقی پسند اور قدامت پسند لوگوں کے درمیان ایک سمجھوتہ کے مطابق ہندو وراثت ایکٹ Hindu Succession Act ہندو میرج ایکٹ — Hindu Marriage Act اور ہندو ایڈوپشن آف چلڈرن ایکٹ Hindu Adoption of Children Act پر مشتمل الگ الگ قوانین پاس

---

* پروفیسر ظفر محمد شاہد صدیقی، ڈین، فیکلٹی قانون، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵۔
پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، اسکول آف لینگویجز جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی ۲۵

نوٹ:۔ مسلمانوں کی شادی کے قوانین کے سلسلے میں مزید تفصیل کے لیے فیضی بدرالدین طیب جی کی کتاب مسلم لا کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

کیے گئے۔ سماج میں تبدیلیوں کی مخالفت کی ہی بنا پر ان کے ذریعے بھی یہ قوانین اس حد تک جدید دور کی ضرورتوں کے مطابق نہ بنائے جا سکے جتنی کہ ضرورت تھی۔ مثال کے طور پر ہندو وراثت ایکٹ کے تحت ایک لڑکی کو پیدائش کے وقت سے ہی وہ حقوق نہیں ملتے جو لڑکے کو مل جاتے ہیں۔ اسے جائیداد میں لڑکے کی طرح برابر کا حصہ پیدائشی حق کے طور پر نہیں ملتا۔ چنانچہ اگر کسی کے یہاں ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو بیٹے کو مشترکہ ہندو جائیداد Co Parcenary Property میں باپ کی طرح برابر کا حصہ ملتا ہے مگر بیٹی کو حصہ اسی وقت ملتا ہے جب باپ کا انتقال ہو جائے اور باپ کے حصے کی مساوی تقسیم کی جائے۔ نتیجتاً مشترکہ ہندو جائیداد میں سے بیٹی کو بیٹے کے مقابلے میں صرف ایک حصہ چوتھائی ملتا ہے مگر انڈین کونسل آف سوشل سائنس اینڈ ریسرچ Indian Council of Social Science and Research کے تحت ایک سروے سے جو کہ ہم نے کیا تھا۔ یہ ثابت ہے کہ اس قانون پر بھی سماج میں عمل نہیں ہوا۔ جن لوگوں سے انٹرویو کیا گیا ان لوگوں نے اس کا سبب یہ بتایا کہ ہندوؤں میں جہیز کے رواج کے جاری رہنے کی بنا پر لڑکی کو آبائی جائیداد میں سے حصہ نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ قانون کو چاہیے کہ وہ اس بات کو بھی یقینی بنائے کہ اس طرح جو جہیز دیا جائے وہ جبر اور زبردستی کی بنا پر نہ ہو اور اس بات کو بھی یقینی صورت دینا چاہیے کہ یہ جہیز لڑکی کے نام ہی رہے اور جہیز کا مطالبہ کرنے والوں کے ہاتھ نہ لگ سکے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب شادیوں کے لیے لازمی رجسٹریشن کا قانون بنایا جائے اور رجسٹریشن آفیسر کے سامنے جہیز کی رقم کو ظاہر کرنا بھی ضروری قرار دیا جائے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اسپیشل میرج ایکٹ Special Marriage Act میں ایک دفعہ ہے جس کے مطابق اگر ایک ہندو جوڑا اس قانون کے تحت رجسٹر ہوتا ہے تو انڈین سکسیشن Indian Succession ایکٹ کے تحت بنائے ہوئے وراثت کے قوانین اس جوڑے پر نافذ نہیں ہوں گے بلکہ وہ ہندو قانون کے تابع ہوگا۔ دوسرے مذاہب کے لیے ایسا نہیں ہے۔ اس کے نتیجے

میں بھی عورتوں کے خلاف امتیاز ہو جاتا ہے۔ انڈین سکسیشن ایکٹ Indian Succession
Act جنس کی بنا پر امتیاز نہیں برتتا مگر جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس ایکٹ کے اوپر ہندو
قانون کو لے آنے سے آبائی جائیداد میں عورتوں کا محض محدود حق رہ جاتا ہے۔

آئیے اب ہم مسلم قانون کو دیکھیں۔ ہندوؤں کے برخلاف جن کے یہاں شادی
ایک مذہبی رسم Sacrament ہے، مسلم قانون شادی کو ایک معاہدہ
تصور کرتا ہے اس معاہدے میں جتنی بھی شرائط چاہیں شامل کی جا سکتی ہیں۔ صرف دو
پابندیاں ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ معاہدہ کسی غیر قانونی مقصد کے لیے نہ ہو اور دوسرے یہ
کہ عام پبلک پالیسی کے خلاف نہ جاتا ہو۔ چنانچہ معاہدہ میں یہ شامل کیا جا سکتا ہے
کہ اگر شوہر دوسری شادی کرے تو طلاق کا حق پہلی بیوی کے پاس ہوگا۔ اس میں
یہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے کہ طلاق کے بعد شوہر بیوی کو تاحیات اس کے ضروری اخراجات
دے گا جس کے بعد کسی مخصوص قانون کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ مگر مسلم قانون کی
ان گنجائشوں کے بارے میں تعلیم اور تشہیر کے ذریعے لوگوں کو واقفیت بہم پہنچائی جانی
چاہیے تاکہ وہ قانون نہ جاننے کی وجہ سے گمراہ نہ ہو سکیں۔ شادیوں کے لازمی رجسٹریشن
کا طریقہ بھی رائج ہونا چاہیے جس میں شادی کے معاہدہ کی شرائط درج کی جائیں۔
ان معاہدوں میں ہمیشہ مسلم قانون کے تحت طلاق تفویض کی شرائط رکھی جا سکتی ہے
طلاق کی اسی شکل میں بیوی کے پاس شوہر کو طلاق دینے کا حق ہوگا۔ ان کے علاوہ
مسلم میرج منسوخی ایکٹ مجریہ ۱۹۳۹ کے مطابق یہ بھی ممکن ہے کہ
ایک مسلم عورت اپنے شوہر کو اس بنا پر طلاق دے سکے کہ وہ ظلم کرتا ہے یا آوارگی کی
زندگی گزارتا ہے یا بیوی کو گناہ کی زندگی گزارنے پر مجبور کرتا ہے یا اس کی ملکیت
کو اس کی اجازت کے بغیر ٹھکانے لگانے کی کوشش کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ جہاں تک
ایک سے زیادہ شادی کرنے کا تعلق ہے اس کے لیے بھی معاہدے میں ممانعت کی جا
سکتی ہے۔ قرآن شریف کی سورۃ ۳۳ آیت ۴ میں بھی ہدایت موجود ہے۔

"خدا نے کسی شخص کو دو دل نہیں عطا کیے ہیں"

اس کی تفسیر عبداللہ یوسف علی صاحب نے اس طرح کی ہے۔

"ایک مرد دو عورتوں سے برابر کی محبت نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ایک سے زیادہ بیوی سے شادی کرنے میں ناانصافی ہے۔"

اس بحث کی بنا پر دو باتیں خاص طور سے قابلِ غور ہیں۔ ہندوؤں میں ایک تو جہیز کا رواج اور دوسرے مسلمانوں میں شادی کے معاہدے کی خصوصی اہمیت۔ چنانچہ ہم ان دونوں پر اس نقطۂ نظر سے گفتگو کریں گے کہ ایک ایسا قانون بنایا جا سکے جس سے دونوں فریقوں کی عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہو۔

جہاں تک جہیز کے رواج کا تعلق ہے اس کے خلاف بنایا جانے والا قانون تو بری طرح ناکام ہے۔ آج کل بڑے بڑے اخباروں کے شادی کے کالموں Columns میں "بہترین شادی" کا اشتہار عام طور سے دیکھنے میں آتا ہے جس کا صاف مطلب ہی یہ ہے کہ بہت بڑا جہیز دیا جائے گا ورنہ وہ شادی بہترین نہیں بلکہ "بدتر" سمجھی جائے گی۔ پروفیسر پارس دیوان نے اپنی کتاب Marriage and Divorce میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"اس معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ Dowry Prohibition Act 1961 اور اس کے تحت دور رس نتائج والی ترمیمیں جو ایکٹ میں کی گئیں اس برائی کو روکنے میں کامیاب نہیں ہوئیں جیسا کہ Committee on Status of Women in India نے بتایا ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوان جہیز کی برائی کے سلسلے میں شدید طور پر بے حس ہیں اور اسے جاری رکھنے میں بے شرمی کے ساتھ حصہ لیتے ہیں۔"

جب اتنے سخت قوانین سماج کی اقدار کو اور اتنی بری رسموں کو نہیں بدل سکے تو ایک ایسے نئے قانون کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو اس رواج کے برے اثرات کو کسی ایسی صورتِ حال میں بدل سکے جو ان عورتوں کے لیے واقعی فائدہ مند ہو جن کے تحفظ کے لیے قانون بنایا گیا ہے۔ یہ کام شادیوں کے رجسٹریشن کو لازم قرار

دینے سے ہو سکتا ہے۔ شادیوں کے لیے رجسٹرار کا تقرر ہونا چاہیے اور یہ بھی لازم قرار دینا چاہیے کہ شادی سے پہلے دونوں فریق مجوزہ شادی کی اطلاع رجسٹرار آف میرج Registrar of Marriage کو دیں رجسٹرار کے پاس اختیار ہونا چاہیے کہ وہ تحفے تحائف کی قیمت کو جانچ سکے اور اگر کوئی رقم دی گئی ہو یا اس کا وعدہ کیا گیا ہو تو اس کے بارے میں تفتیش کر سکے اور ان سب باتوں کو وہ اپنے رجسٹر میں درج کرے۔ شادی کے رجسٹریشن کی اجازت دینے سے پہلے رجسٹرار کو یہ بھی اطمینان کر لینا چاہیے کہ جہیز عورت کے نام ہی ہو۔

مسلمانوں کی شادیوں کا رجسٹریشن بھی لازم قرار دینا چاہیے۔ مندرجہ بالا اختیارات کے ساتھ رجسٹرار کو یہ بھی اطمینان کر لینا چاہیے کہ شادی کا معاہدہ تحریری شکل میں ہو اور اس میں وہ ساری باتیں درج ہوں جن پر باہمی اتفاق ہو گیا ہو۔ مثلاً اگر شوہر دوسری شادی کرے تو عورت کے پاس طلاق کا حق، طلاق یا بیوی کی طرف شوہر کی لاپروا ہی کی صورت میں بیوی کے ضروری اخراجات کے لیے متفقہ رقم وغیرہ۔ رجسٹرار کو اس بات کا بھی یقین کر لینا چاہیے کہ مہر کی رقم جو معاہدے میں لکھی جائے وہ فریقوں کی حیثیت کے مطابق ہو۔

بقیہ چنگیز خاں

میں ادھر اُدھر گھوڑوں پر منتشر ہو گئے تاکہ مخبری کر سکیں۔ ہر دستے کے آگے آگے ہراول کے کچھ سوار بھیجے گئے تاکہ چوکسی کرتے رہیں۔

سپاہیوں نے اپنی تھیلیاں ٹھیک کیں۔ اپنے تیر گنے، الاؤ جلائے اور ان کے اطراف جمع ہو کے ہنسنے بولنے لگے اور مطربوں سے گیت سننے لگے۔ مطرب دوزانو ہو کے پرانے بہادروں اور عجیب و غریب جادو کے قصے الاپنے لگے۔

جنگلوں کے اس پار نشیب میں انھیں دنیائے اسلام کی سرحد نظر آ رہی تھی یہ دریا کا وسیع پاٹ تھا، جو بہار کی بارشوں برف کے پگھلنے کی وجہ سے طغیانی پر تھا۔

احسان اللہ فہد فلاحی

علامہ مخدوم علی مہائمی اور ان کے علمی آثار

قصبہ مہائم جواب شہر بمبئی کے مضافات میں شامل ہے گزشتہ چھ صدیوں سے حضرت مخدوم علی مہائمی کی وجہ سے مرجع خلائق رہا ہے۔ آپ کی علمیت، آپ کا فلسفہ اور آپ کی تفسیر قرآن اور مجموعی علمی و مذہبی خدمات اس قدر وسیع ہیں کہ ان پر تصنیف و تحقیق کے انبار لگائے جا سکتے ہیں۔ افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی کی قابل قدر تصنیف "مخدوم علی مہائمی۔ حیات، آثار و افکار" کے علاوہ کوئی اور کتاب اس موضوع پر لکھی نہیں گئی۔ آپ کی تفسیری خدمات کا جستہ جستہ تذکرہ تو مل جاتا ہے مگر آپ کی زندگی اور حالات پر تحریریں نایاب ہیں۔ سید ابراہیم مدنی کی عربی تصنیف ضمیر الانسان، مولوی محمد یوسف کھٹکھٹے کے مختصر رسالہ کشف المکتوم فی حالات حاجی علی مخدوم اور مولوی محمد یوسف مرکھے کی مثنوی زینت المجالس سے آپ کی زندگی کے کچھ تابناک پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے مگر ان تحریروں میں بھی آپ کی علمی عظمت کا سراغ بہت کم ملتا ہے۔

آپ کا نام علاءالدین اور علی کینت ابوالحسن اور لقب زین الدین ہے۔ خاندان نوایت کے قبیلہ پردو سے تعلق رکھنے کی وجہ سے آپ کے نام کا جزو پردو بھی ہے۔ علم فقہ میں مجتہدانہ بصیرت کی بنا پر فقیہہ اور مرجع خلائق ہونے کی وجہ سے مخدوم کے لقب سے مشہور رہیں۔ والد ماجد کا نام مولانا شیخ احمد اور والدہ کا نام فاطمہ بنت ناخدا حسین

جناب احسان اللہ فہد فلاحی ریسرچ اسکالر شعبۂ دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

انکولیا ہے۔ والد محترم بڑے عالم اور ولی کامل تھے۔ آپ کا شمار دولت مندوں تاجروں میں ہوتا تھا۔ علامہ مہائمی کی ولادت دس محرم الحرام ۷۷۶ھ بمطابق ۱۳۷۲ء خاندان نوایت کے معزز گھرانے میں ہوئی۔ اس وقت آپ کے والدین عروس البلاد بمبئی کے ایک پررونق محلہ ماہم میں آباد تھے اسی نسبت سے آپ کو مہائمی کہا جاتا ہے۔ جس زمانے میں آپ کی ولادت ہوئی اس زمانے کو علوم وفنون کا عہد زرّیں کہا جاتا ہے۔ آپ جب سن شعور کو پہنچے تو آپ کے والد محترم مولانا شیخ احمد نے جو عالم وفاضل اور متقی و پرہیزگار مشاہیر زمانہ میں سے تھے، آپ کی تعلیم وتربیت کی طرف غیر معمولی توجہ کی تاریخ النوائط کے مصنف رقم طراز ہیں "آپ کے والد ماجد مولانا شاہ احمد قدس سرہٗ نے اپنے ہونہار صاحبزادے کی طباعی اور ذہانت اور شوق اکتساب علوم کو دیکھ کر آپ کی اعلیٰ تعلیم کی طرف توجہ فرمائی۔ چونکہ خود بھی عربی کے بڑے عالم تھے اس لیے باپ کی توجہ نے بیٹے کو عالم بنا دیا۔ فقہ، منطق فلسفہ وحدیث وغیرہ علوم کی تحصیل سے تھوڑے عرصے میں آپ فارغ ہوگئے"[1] والدہ ماجدہ بھی ولی کاملہ تھیں انھوں نے بھی آپ کی تعلیم وتربیت کی طرف بھرپور توجہ کی۔ بزرگ والدین کی تربیت نے آپ کے خداداد جوہروں کو ایسا چمکایا کہ آپ عنایات الٰہی سے بلند پایہ مفسر، محدث فقیہ اور ولی اللہ ہوئے۔

علامہ مہائمی بچپن ہی سے والدین کے خدمت گزار تھے۔ ایک رات آپ کی والدہ ماجدہ عشاء کی نماز کے بعد بستر پر لیٹی تھیں۔ آپ نے علاّمہ مہائمی سے پانی مانگا لیکن جب آپ پانی لے کر گئے تو اتفاق سے والدہ ماجدہ کی آنکھ لگ گئی۔ نیند سے اٹھانا سوءِ ادب جان کر تمام رات پانی کا کٹورہ لیے کھڑے رہے۔ یہاں تک کہ صبح صادق ہوگئی۔ جب والدہ صاحبہ کی آنکھ کھلی تو پوچھا بیٹا کب سے پانی لیے کھڑے ہو۔ علاّمہ مہائمی نے جواب دیا کہ آپ نے سوتے ہوئے جس وقت پانی طلب کیا تھا اسی وقت سے آپ کے بیدار ہونے کے انتظار میں کھڑا ہوں۔ آپ بے حد فیاض اور کشادہ دست تھے۔ حاجت مندوں کی دل کھول کر مدد کرتے تھے۔

باوجودیکہ دولت مند باپ کے بیٹے تھے لیکن آپ نے دولت دنیا کو کبھی اہمیت نہ دی۔ ہمیشہ عبادت وریاضت میں مشغول رہتے تھے۔ یادالٰہی میں اس قدر منہمک ہو جاتے تھے کہ آپ دنیا ومافیہا سے بالکل بے خبر ہو جاتے تھے۔ مشہور صوفی شیخ عبدالوہاب شاذلی قادری نے علامہ مہائمی کا ایک عجیب وغریب واقعہ نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ " صاحب تفسیر رحمانی حضرت شیخ علی مہائمی پر مراقبہ واستغراق کی کیفیت غالب تھی۔ بادشاہ وقت کی بہن آپ کے نکاح میں تھی۔ ایک دن بادشاہ کی بیگمات بادشاہ کی بہن سے ملنے کی غرض سے شیخ مہائمی کے مکان پر آئیں۔ شیخ اس وقت دروازے کے چوکھٹ پر بیٹھے ہوئے تھے۔ بیگمات کو اندر آنے میں تردد ہوا۔ شیخ کی والدہ موجود تھیں۔ انھوں نے کہا کیوں توقف کر رہی ہو۔ چلی آؤ آخر رکاوٹ کیا ہے ؟ انھوں نے کہا ہم کیسے آئیں شیخ تو چوکھٹ پر تشریف فرما ہیں۔ ہمیں دیکھ لیں گے۔ شیخ کی والدہ نے فرمایا کہ وہ بے خبری کی حالت میں ہے اسے نہ تو تمھارا ہوش ہے اور نہ دنیا ومافیہا کا۔ یہ سننا تھا کہ شاہی بیگمات اندر داخل ہو گئیں اور شیخ کو اس کا احساس تک نہ ہوا۔"[۲]

علامہ مہائمی کو شاہان گجرات نے ماہم کا قاضی بھی مقرر کیا تھا۔ بمبئی گزیٹیر میں لکھا ہے کہ " صوفی مخدوم علی فقیہہ جوانی کے کئی سال سفر اور مطالعہ میں گزارنے کے بعد ماہم کے مسلمانوں کے قاضی مقرر ہوئے۔"[۳] ایک دوسری جگہ شیخ محمد اکرام رقمطراز ہیں " چونکہ شاہان گجرات بڑے دیندار اور علم دوست تھے اس لیے انھوں نے اپنے قلمرو میں اسلامی قوانین کا رواج دیا۔ ان کے یہاں مقدمات کے فیصلے اسلامی شریعت کے مطابق ہوا کرتے تھے۔ اس وقت قاضی کا عہدہ بہت معزز مانا جاتا تھا اور اس پر جیّد اور خدا ترس عالموں کا تقرر ہوتا تھا۔ ممکن ہے کہ مخدوم صاحب کی اعلیٰ قابلیت و دیانت تقویٰ اور فقیہانہ و مجتہدانہ بصیرت کو دیکھ کر یہ منصب تفویض کیا گیا ہو"[۴]

مختلف علوم سے فراغت کے بعد علامہ مہائمیؒ درس وتدریس کی خدمت میں لگ گئے۔ آپ علوم عقلیہ میں تبحر اور دستگاہ کامل رکھتے تھے۔ اسی وجہ سے طالبان علوم کی اچھی خاصی تعداد آپ سے مستفید ہوئی لیکن آپ کے شاگردوں کا

ذکر کہیں نہیں ملتا۔

علامہ مہائمیؒ آٹھویں صدی ہجری کے عظیم صوفیوں میں سے ہیں۔ آپ کی زندگی سراسر تصوف کے رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔ آپ مشہور صوفی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے پیرو اور ان کے مسلک کے علمبردار تھے۔ علامہ غلام علی آزاد بلگرامی اپنی کتاب سبحۃ المرجان فی آثار ھندوستان میں لکھتے ہیں "شیخ علی مہائمی باریک بیں علماء اور اصحاب ذوق و عرفان میں سے تھے۔ توحید وجودی کا اثبات کرنے والے اور شیخ ابن عربی کے نقش قدم پر چلنے والے تھے"(۶) علامہ مہائمی نے ابن عربی کے فلسفہ کی تعبیر و تشریح اور ترجمانی کو اپنا مقصد زندگی قرار دیا۔ آپ کی تمام تصانیف میں ابن عربی کے افکار کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ ابن عربی کے خلاف جتنے اعتراضات مخالفین کی جانب سے کیے گئے ان کے دفاع کے لیے انھوں نے اپنے دل و دماغ اور قلم کی تمام صلاحیتیں وقف کر دیں۔ آپ کا انتقال انسٹھ سال کی عمر میں آٹھ جمادی الآخر جمعہ کی رات ۸۳۵ھ میں ہوا۔

علامہ مہائمی کا زندگی کا بڑا حصہ تصنیف و تالیف میں گزرا۔ آپ نے قرآن و حدیث کی روشنی میں تصوف کے حقائق پر بحث کی اور اپنی بصیرت سے فلسفہ و شریعت کو نئی آگاہی اور نیا شعور عطا کیا۔ آپ کی کتابوں میں فلسفہ و تصوف کا بہترین امتزاج پایا جاتا ہے۔ آپ نے وحدت الوجود، صبر و اختیار، ہستیٔ مطلق، فنا و بقا، تنزلات ستہ، حقیقت محمدیہ اور اسرار شریعت جیسے معرکہ آرا اور دقیق مباحث پر قلم اٹھایا اور ان کا حق ادا کر دیا۔ آپ کی چند کتابیں درج ذیل ہیں۔

اپنی کتاب انعام الملک العلام باحکام حکم الاحکام میں آپ نے احکام شرع کی حکمتیں اور اس کے اسرار بیان کیے ہیں اور قرآن و حدیث کی ہر بات کو عقل کی میزان پر تول کر پیش کیا ہے۔ ہندوستانی علماء میں آپ وہ پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اس موضوع پر قلم اٹھانے کی جسارت کی ہے اس علم کی جھلک امام غزالی کی احیاء العلوم عزالدین بن عبدالسلام مقدسی کی قواعد الکبریٰ، شیخ اکبر کی فتوحات مکیہ اور کبریت احمر شیخ صدرالدین قونیوی کی تالیفات میں بھی پائی جاتی ہے۔ آپ کے بعد اس

موضوع پر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی ایک مستقل کتاب لکھی اور اس کا نام حجۃ اللہ البالغۃ رکھا۔

آپ کی دوسری شاہکار تصنیف ادلۃ التوحید ہے۔ علامہ مہائمی نے اس کتاب میں ابن عربی کے نظریۂ توحید کو کتاب و سنت، ائمہ دین، مفسرین اور صوفیہ کے اقوال کی روشنی میں محقق کیا ہے اور نہایت حکیمانہ انداز میں ابن عربی کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ بعد میں آپ نے محسوس کیا کہ یہ موضوع ابھی تشنہ ہے اور اس پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے چنانچہ آپ نے ادلۃ التوحید کی شرح اجلۃ التائید فی شرح ادلۃ التوحید نام سے ایک رسالہ لکھا۔

آپ کی تیسری مشہور کتاب کتاب النور الازھر فی کشف سر القضاء والقدر ہے۔ شیخ ابن عربی کے نزدیک مسئلہ قضا و قدر کا تعلق اعیان ثابتہ یا اشیاء کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ اس رسالے میں علامہ مہائمی نے اسی نقطۂ نظر کو عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں مزید توضیح کی ہے۔ چند دنوں کے بعد آپ نے اس موضوع پر کچھ تشنگی محسوس کی اور الضوء الاظہر فی شرح النور الازھر نام کی کتاب لکھی اس میں آپ نے مسئلہ قضا و قدر کو مدلل کیا ہے۔

آپ کی معرکۃ الآرا کتاب خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم ہے۔ یہ ابن عربی کی تصنیف فصوص الحکم کی شرح ہے۔ فصوص الحکم میں ابن عربی نے مسئلہ وحدت الوجود کو مکمل شکل میں پیش کیا ہے۔ اس کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اب تک اس کی بے شمار شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ علامہ مہائمی نے بھی الضوء الاظہر نام کی ایک شرح لکھی جس کے متعلق علماء کا خیال ہے کہ یہ شرح اپنی نظیر آپ ہے۔

آپ کی ایک اور مشہور اور مایۂ ناز کتاب الرتبۃ الرفیعۃ فی الجمع والتوفیق بین اسرار الحقیقۃ و انوار الشریعۃ ہے۔ یہ کتاب آپ نے ابن عربی پر اعتراضات کرنے والوں کے جواب میں لکھی ہے۔ اس میں پہلی بحث مسئلہ سماع پر ہے۔ دوسری بحث منصور حلاج کے قول انا الحق پر ہے اور تیسری بحث شیخ ابن عربی کے بعض اقوال

کے متعلق ہے جس کو مخالفین نے فتنے کا سبب بنایا۔ اس کتاب میں ابن عربی کی شخصیت، علما و مشائخ کے نزدیک ان کا رتبہ، اکابر امت کی رائیں وغیرہ شامل ہیں۔ ابن عربی کے دفاع میں المحاض النصیحۃ نام کی ایک اور کتاب آپ نے لکھی۔

آپ نے ابن عربی کے شاگرد شیخ صدرالدین قونیوی کی کتاب نصوص کی شرح لکھی جس کا نام شرع الخصوص فی شرح نصوص رکھا۔ اس میں بھی وحدت الوجود کا عقیدہ مدلل کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ مشاہدات، مقامات و تجلیات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔

ایک آپ کا اور مشہور رسالہ رسالۃ عجیبہ ہے۔ یہ رسالہ اپنے موضوع پر نادر اور حیرت انگیز ہے۔ یہ آپ کی عبقریت اور تبحر علمی کا شاہکار ہے۔ آپ نے اس کتاب میں سورہ بقرہ کی پہلی آیت کے وجوہ اعراب بتائے ہیں اس طرح کی کتاب نہ سلف میں ملتی ہے اور نہ خلف میں۔

ان کے علاوہ اور بہت سی کتابیں آپ کی غیر معمولی ذہانت، عبقریت اور تبحر علمی پر دلیل ہیں۔ ان میں زوارف اللطائف فی شرح عوارف المعارف، ترجمہ و شرح لمعات عراقی، مراۃ الحقائق، آراۃ الاقائق شرح مراۃ الحقائق، اجلاء البصر فی الرد علی استقصاء النظر الوجود فی شرح اسماء المعبود، فقہ مخدومی، فتاوی مخدومیتہ وغیرہ مشہور ہیں اور آپ کی جلالت علم پر شاہد ہیں۔ لیکن جس تصنیف نے آپ کی شہرت و عظمت کو چار چاند لگایا وہ آپ کی مشہور تصنیف تبصیر الرحمان و تیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز القرآن ہے۔ یہ تفسیر رحمانی یا تفسیر مہائمی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تفسیر ۲ ضخیم جلدوں میں ہے۔ سن تصنیف ۸۳۱ھ ہے۔ اس پر تقریظیں مولانا محمد قاسم نانوتوی رح، مولانا محمد حسین دہلوی رح اور مصری فاضل محمد البسیونی البیانی کے قلم سے ہے۔ سن طباعت ۱۲۹۵ھ ہے اس تفسیر کو مولانا محمد جمال الدین دہلوی مدارالمہام ریاست بھوپال نے زر کثیر خرچ کر کے مطبع بولاق مصر سے چھپوایا۔

اس تفسیر کا موضوع نظم قرآن ہے۔ ایک آیت کا دوسری آیت کے ساتھ کیا

تعلق ہے اور پوری سورۃ کا مضمون ایک دوسرے کے ساتھ کیا مناسبت رکھتا ہے۔ نظم قرآن کے ساتھ ساتھ حقائق ومعارف بھی اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ آپ کی علمی وقرآنی مساعی کا جس نے بھی مطالعہ کیا ہے اس نے آپ کو نظم قرآنی اور تحقیق نظم کی داد دی ہے۔

آغاز اسلام سے اب تک بے شمار لوگوں نے قرآن کی تفسیر لکھی ہے۔ ہزاروں علماء دین اور فضلائے عصر نے تدبر قرآن میں اپنی زندگیاں وقف کردیں۔ لیکن ان تمام کی تفاسیر کے مقابلے میں تفسیر مہائمی کی چند نمایاں خصوصیات ہیں۔

تفسیر مہائمی کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں آپ نے زبان وبیان سے زیادہ قرآن کے معنی ومفہوم کو اہمیت دی ہے۔ آپ نے نہ تو صرف ونحو کے پیچیدہ مسائل سے بحث کی ہے اور نہ ہی لغوی تحقیقات کے چکّر میں پڑے ہیں۔ آپ نے صرف چھوٹے چھوٹے جملوں اور واضح اشاروں سے آیات قرآنی کی تفسیر کی ہے یہی وجہ ہے کہ آپ کی تفسیر اجمالی ہے اور صرف دو جلدوں پر مشتمل ہے۔

تفسیر مہائمی کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ علامہ مہائمی ہر سورۃ سے پہلے اس کے مضمون اور عنوان کا مختصر تعارف کراتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس کا یہ نام کیوں رکھا گیا۔ مثال کے طور پر سورہ آل عمران کے تعارف میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کا نام سورۃ آل عمران اس لیے رکھا گیا کہ سورہ کی زیادہ آیتیں آل عمران یعنی عیسیٰؑ، یحییٰؑ، مریمؑ اور ان کی ماں کے اصطفاء اور برگزیدگی سے متعلق ہے جن کی تعداد ۸۰ سے اوپر ہے اور اس برگزیدگی کو نبیؐ کی برگزیدگی اور آپ کو اللہ کے ہر محب ومحبوب کا مقتداء بنانے پر دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس تفسیر کی تیسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے حروف مقطعات کو دیگر مفسرین کی طرح متشابہات نہیں قرار دیا ہے بلکہ اس کی توجیہہ کی ہے اور بتایا ہے کہ ان حروف کے اندر ایسے معانی پوشیدہ ہیں جو سلسلہ مضمون سے الگ نہیں ہیں بلکہ اس کی کڑی ہیں۔ آپ نے ہر حرف سے اندازاً ایک لفظ بنالیا ہے پھر اس کی تشریح

ی ہے۔

علامہ مہائمی کو فلسفہ وحکمت سے گہری مناسبت تھی اسی لیے تفسیر مہائمی میں بھی آپ نے فلاسفہ وحکماء کی رائیں نقل کی ہیں۔ اور افلاطون، ارسطو، بوعلی سینا، فارابی، شیخ الاشراق وغیرہ کے خیالات بھی پیش کیے ہیں۔ ان سے آپ کا مقصود اپنے خیالات کی تائید وتوثیق تھی نہ کہ فلاسفہ وحکماء کے رجحان کو ثابت کرنا تھا۔

تعلیقات وحواشی

(۱) نواب عزیز یار جنگ بہادر، تاریخ النوائط، مطبع حیدر آباد دکن ۱۳۲۲ھ، ص ۲۵۴

(۲) عبدالوہاب متقی شاذلی قادری، حبل المتین فی تقویۃ الیقین، قلمی نسخہ بحوالہ پرواز اصلاحی، عبدالرحمٰن، مخدوم علی مہائمی حیات، آثار وافکار، مطبع اجمل پرنٹنگ پریس پرنسس بلڈنگ بمبئی ۳، ص ۴۳، ۴۴۔

(۳) بمبئی گزیٹیر، ج ۳، ص ۳۰۱۔

(۴) شیخ محمد اکرام، آب کوثر، مطبوعہ لاہور، ص ۵۱۱۔

(۵) ابن عربی کی ولادت ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ کو اندلس کے شہر مرسیہ میں ہوئی۔ آپ اپنے زمانے میں ولایت عظمیٰ اور صدیقیت کبریٰ کے مالک تھے۔ علوم دینیہ میں اپنی غیر معمولی ذہانت سے نئے نئے اجتہادات کیے۔ اپنی ریاضت وعبادت کی بدولت کشف ومشاہدہ کی منازل سے گزرے اور ولایت کے مرتبہ اعلیٰ پر فائز ہوئے۔ صوفیہ انھیں شیخ اکبر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ آپ کا انتقال ۲۸ ربیع الثانی ۶۳۸ھ میں دمشق میں ہوا۔

(۶) آزاد بلگرامی، غلام علی، سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ص ۳۹۔

(۷) نظم قرآن کے موضوع پر متقدمین اور متاخرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ متقدمین میں علامہ مہائمی کے علاوہ برہان الدین البقاعی کی مشہور زمانہ تصنیف نظم الدرر فی تناسب الآی والسور کا نام بطور خاص لیا جاسکتا ہے جس میں پورے قرآن کو مرتب اور مربوط شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ متاخرین میں مولانا حمید الدین فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی دو ایسے ممتاز نام ہیں جن کا تذکرہ کیے بغیر نظام القرآن کی تاریخ مکمل نہیں ہوسکتی۔

ہیرلڈ لیم

عزیز احمد

چنگیز خاں: فاتح عالم

بارھواں باب

صمصام اسلام

ابھی تک چنگیز خاں کی سلطنت کی حدیں مشرقی ایشیا تک محدود تھیں۔ اس نے اپنے صحراؤں میں پرورش پائی تھی اور متمدن دنیا سے اسے پہلی مرتبہ ختا میں سابقہ پڑا تھا۔

اور ختا کے شہروں سے وہ پھر اپنی آبائی زمینوں کی چراگاہوں کو واپس لوٹ گیا تھا۔ حال ہی میں کوشلوک والے واقعے اور مسلمان تاجروں کی آمد و رفت سے ایشیا کے باقی نصف حصے کے متعلق معلومات حاصل ہوئی تھیں۔

اسے اب معلوم تھا کہ اس کی مغربی سرحد کے سلسلۂ کوہ کے اس پار ایسی شاداب وادیاں تھیں، جہاں کبھی برف باری نہ ہوتی تھی۔ وہاں ایسے دریا بہتے تھے جو کبھی منجمد نہ ہوتے تھے۔ وہاں لاکھوں مخلوق ایسے شہروں میں رہتی تھی جو قراقورم اور ین کنگ سے بھی زیادہ پرانے تھے۔ اور ان مغرب کی آبادیوں سے وہ قافلے آتے تھے جو اپنے ساتھ بڑی آبدار تلواریں، بہترین زنجیر دار زرہیں، سفید کپڑے اور سرخ چمڑے، عنبر اور ہاتھی دانت، فیروزے اور لعل لاتے تھے۔

یہ قافلے اس تک پہنچنے کے لیے وسط ایشیا کی دیوار فاصل عبور کر کے آتے تھے۔

یہ دیوارِ فاصل کوہستانوں کا وہ پیچ در پیچ سلسلہ تھا جو دنیا کی چھت تاغ دمبش کے قریب قریب شمال مشرق اور جنوب مغرب میں پھیلتا چلا گیا تھا۔ یہ پہاڑی روک از منۂ ما قبل تاریخ سے اسی طرح قائم تھی۔ قدیم زمانے کے عرب اسی کو کوہِ قاف کہتے تھے۔ یہ وسیع اور غیر آباد پہاڑی سلسلہ گوبی کے خانہ بدوشوں اور باقی دنیا کے درمیان حائل تھا۔

وقتاً فوقتاً خانہ بدوش قوموں نے سلسلۂ کوہ کی اس فصیل کو عبور کیا تھا۔ ایسے وقتوں میں جب کہ ان کے پیچھے مشرق کی اور زیادہ طاقتور قوموں نے انھیں نکال بھگایا تھا۔ اس سلسلہ کوہ کے اس پار ہونی اور آوارہ قومیں بھی گئی تھیں، مگر پھر پلٹ کر واپس نہ آئیں۔

وقتاً فوقتاً یہ بھی ہوا تھا کہ مغربی فاتح اس پہاڑی سلسلے کے اُس پار تک کی سرحد عبور کر لیتے۔ سترہ سو سال پہلے ایران کے بادشاہ اپنی زرہ پوش سوار فوج کے ساتھ ان پہاڑوں کے مغرب میں دریائے سندھ اور سمرقند تک آن پہنچے تھے۔ اور ان علاقوں تک جہاں تاغ دعبش کی قدرتی فصیلیں نظر آتی ہیں۔ اس کے دو سو سال بعد نڈر سکندر اعظم اپنے یونانی دستوں کے ساتھ اتنی ہی دور تک گھس آیا تھا۔

قصۂ مختصر یہ سلسلہ ہائے کوہ بہت بڑے پیمانے پر براعظم ایشیا کو تقسیم کرتے تھے۔ ایک حصے میں چنگیز خاں کے صحرا نورد رہتے تھے اور دوسرے حصے میں مغرب کی وادیوں میں رہنے والے جن کی سرزمین کو اہل ختا "تاتسین" یا دور کا علاقہ کہتے تھے۔

ایک قابل چینی سپہ سالار ایک مرتبہ ان تنہا کوہساروں تک اپنی فوج لے آیا تھا لیکن ان پہاڑوں کے اس پار جنگ کرنے کی کسی کو ہمت نہ ہوتی تھی۔

اب جبی نویان نے جو مغل ارخانوں میں سب سے زیادہ تیز و تند تھا، اس پہاڑی سلسلے کے قلب میں پڑا ؤ ڈالا تھا اور جرجی مغرب کی طرف گردش کرتا کرتا قپچاق قبیلوں کے گھاس سے لدے ہوئے میدانوں میں جا پہنچا تھا۔ انھوں نے دو ایسے راستوں کی اطلاع بھیجی تھی جو اس پہاڑی سلسلے کے اس پار پہنچتے تھے۔

فی الوقت چنگیز خاں کو تجارت سے دلچسپی تھی۔ وسطِ ایشیا کے اس پار کی مسلمان

قوموں کی مصنوعات، خصوصاً ان کے ہتھیار سیدھی سادی زندگی بسر کرنے والے مغلوں کے لیے بڑی شوکت اور امارت کی چیزیں سمجھے جاتے تھے۔ اس نے اپنی سرزمین کے تاجروں کی جن میں اس کی مسلمان رعایا کے افراد بھی شامل تھے ہمت افزائی کی کہ وہ مغرب کی طرف تجارتی قافلے بھیجیں۔

اسے معلوم ہوا کہ مغرب میں اس کا قریب ترین ہمسایہ خوارزم شاہ ہے جس نے خود ایک بہت بڑی سلطنت فتح کی ہے۔ چنگیز خاں نے خوارزم شاہ کے پاس قاصدوں کے ہاتھ یہ پیغام بھیجا:

"میں تجھے پیام تہنیت بھیجتا ہوں۔ میں تیری طاقت اور تیری سلطنت کی عظمت اور وسعت سے آگاہ ہوں۔ میں تجھے اپنا عزیز فرزند سمجھتا ہوں۔ اپنی جگہ تجھے بھی یہ معلوم ہونا چاہیے کہ میں نے چین اور بہت سی ترک قوموں کو فتح کیا ہے۔ میرا ملک سپاہیوں کی خیمہ گاہ ہے، چاندی کی کان ہے اور مجھے نئے علاقوں کی ضرورت نہیں۔ مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم دونوں کا برابر کا فائدہ اسی میں ہے کہ میری اور تیری رعایا کے درمیان تجارت کے تعلقات بڑھائے جائیں۔"

اس وقت کے مغل کے نقطۂ نظر سے یہ پیغام بڑا ہی نرم تھا۔ ختا کے آنجہانی شہنشاہ کو چنگیز خاں نے جو پیغام بھیجا تھا، خالص اشتعال انگیز حقارت پر مبنی تھا۔ علاؤالدین محمد خوارزم شاہ کو اس نے تجارت کا سیدھا سادا دعوت نامہ بھیجا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ کو اپنا فرزند کہنا اس کی سُبکی کرنا تھا، کیوں کہ ایشیا میں اپنے باجگذاروں کو اس خطاب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اسی طرح مفتوح ترک قبیلوں کا ذکر بھی ذرا خاردار تھا کیونکہ شاہ خود ترک تھا۔

خان کے قاصد شاہ کے لیے بیش قیمت تحفے لائے — چاندی کی سینیں، بیش قیمت جیڈ، سفید اونٹوں کی اون کے لبادے، لیکن کانٹا کھٹک ہی گیا۔ شاہ نے پوچھا "چنگیز خاں ہے کون؟ کیا اُس نے سچ مچ چین کو فتح کر لیا ہے؟"

قاصدوں نے عرض کی کہ ہاں یہ صحیح ہے۔

کیا اس کی فوجیں تیری فوجوں کی طرح کثیر ہیں۔ شاہ نے پھر سوال کیا۔

قاصد مسلمان تھے مغل نہیں تھے۔ انھوں نے بڑی مصلحت بینی سے اس سوال کا جواب مبہم طور پر یوں دیا کہ خان کے لشکر کا اور اس کے لشکر کا کوئی مقابلہ نہیں۔ شاہ مطمئن ہوگیا، اور اس نے تاجروں اور سامانِ تجارت کا مبادلہ منظور کرلیا۔ ایک آدھ سال معاملہ ٹھیک رہا۔

اس عرصہ میں چنگیز خاں کی شہرت دوسرے مسلم ملکوں تک پہنچی۔ خلیفہ بغداد اسی خوارزم شاہ کی تعدی سے ہراساں تھا۔ خلیفہ کو لوگوں نے سمجھایا کہ چین کی سرحد پر جو خان ہے وہ اس کی مدد کرسکتا ہے۔ بغداد سے قراقورم کو ایک قاصد بھیجا گیا اور چونکہ وہاں تک پہنچنے کے لیے خوارزم شاہ کے علاقوں سے ہوکر گزرنا ضروری تھا اس لیے کچھ احتیاطی تدابیر بھی کی گئیں۔

تاریخوں کا بیان ہے کہ اس قاصد کا منصب اور پیغام اس کے سر کے بال مونڈ کر سر کی جلد پر آتشیں قلم سے لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد بال بڑھ گئے اور قاصد کو اس کا پیغام رٹا دیا گیا تھا۔ سب کچھ ٹھیک ٹھیک ہوا۔ خلیفہ کا قاصد مغل خان کے دربار میں پہنچ گیا۔ پھر سے اس کے سر کے بال مونڈے۔ اس کا منصب شناخت کیا گیا اور اس کا پیغام سنا گیا۔

چنگیز خاں نے اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ گمان یہ ہوتا ہے کہ چونکہ قاصد اکیلا آیا تھا اور چونکہ اس نے بڑی منت سے مدد کی درخواست کی تھی۔ اس لیے خان پر اس کا اچھا اثر نہ ہوا اور پھر خوارزم شاہ سے تجارتی معاہدہ بھی تھا۔

لیکن اس مغل نے تجارت کا جو تجربہ شروع کیا تھا وہ یکلخت ختم ہوگیا۔ شاہ کے ایک مغربی سرحدی قلعہ اترار کے قلعہ دار انیل جق نے قراقورم کے کئی سو تاجروں کے ایک قافلے کو گرفتار کرلیا۔ انیل جق نے اپنے آقا کو یہ اطلاع بھیجی کہ تاجروں میں کئی جاسوس تھے—بہت ممکن ہے کہ واقعہ بھی یہی ہو۔

محمد خوارزم شاہ نے بے سمجھے بوجھے قلعدار کو حکم بھیجا کہ تاجروں کو قتل کردیا جائے

چنانچہ تمام تاجر قتل کر دیے گئے۔ کچھ عرصہ بعد اس کی اطلاع چنگیز خاں کو ہوئی جس نے احتجاج کرنے کے لیے شاہ کے پاس قاصد بھیجے۔ محمد خوارزم شاہ کو یہی سوجھی کہ قاصدوں کے امیر کو قتل کر دے اور باقیوں کی داڑھیاں جلا دے۔

جب اس کی سفارت کے باقی ماندہ لوگ چنگیز خاں کے پاس واپس پہنچے تو گوبی کا آقا ایک پہاڑ پر چڑھا کہ وہاں اکیلا اس معاملے پر غور کرے۔ مغل قاصد کے قتل کی سزا دینی ضروری تھی۔ رسم یہی تھی کہ زیادتی کی جائے تو اس کا بدلہ ضرور لینا چاہیے۔

خان نے اعلان کیا "نہ آسمان پر دو سورج چمک سکتے ہیں، نہ زمین پر دو خاقان ایک ساتھ رہ سکتے ہیں۔"

اب سچ مچ کوہساروں میں جاسوس دوڑائے گئے۔ چابک سواروں نے صحراؤں میں گشت کر کے اردو کے جھنڈوں کے تلے سپاہیوں کو طلب کرنا شروع کیا۔ اس مرتبہ شاہ کو ایک مختصر اور ڈراؤنا پیغام بھیجا گیا۔

"تو نے جنگ کا انتخاب کیا ہے۔ اب جو ہونا ہے وہ ہو گا۔ اور کیا ہو گا؟ ہمیں معلوم نہیں، صرف خدا کو معلوم ہے۔"

ان دو فاتحوں کے درمیان جنگ چھڑنی لازمی تھی۔ اب وہ چھڑ چکی تھی، لیکن مغل زیادہ محتاط تھا۔ اس نے جنگ تب شروع کی تھی جب کہ دوسرے نے اس کی وجہ فراہم کی تھی۔

یہ سمجھنے کے لیے کہ چنگیز خاں کو کن حالات کا سامنا کرنا تھا۔ آئیے پہاڑوں کے اُس پار کی دنیا دیکھیں۔ دنیائے اسلام اور خوارزم شاہ کی سلطنت۔

یہ دنیا صاحب سیف لوگوں کی تھی۔ اسے گانا سننے اور سمجھنے کا ہنر بھی آتا تھا۔ اس دنیا میں اندرونی کشمکشیں اور مصیبتیں بھی تھیں۔ یہاں دولت پیدا کی جاتی تھی۔ غلامی کا رواج تھا اور بعض علاقوں میں سازش کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں حکومت سرکشی اور زبردستی محصول وصول کرنے والوں کے ہاتھ میں تھی۔ عورتیں خواجہ سراؤں کی حفاظت میں تھیں اور ضمیر اللہ کے سپرد۔

مختلف فرقے قرآن مجید کی مختلف تفسیریں اور توجیہیں کرتے تھے۔ اس دنیا میں ناداروں کو زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ صفائی اور پاکیزگی کا بڑا خیال رکھا جاتا تھا۔ روشن صحنوں میں مجلسیں منعقد ہوتی تھیں اور امیر غرباء کا بڑا خیال اور لحاظ رکھتے تھے۔ اپنی عمر میں کم از کم ایک مرتبہ ہر شخص زیارت بیت اللہ کے لیے مکہ معظمہ کا سفر کرتا تھا۔ اس زیارت میں امیر غریب سب دوش بدوش مساوات کے ساتھ شریک ہوتے۔ ان کا عقیدہ اور زیادہ قوی ہو جاتا اور جب وہ گھر واپس آتے تو زائرین کی کثرت اور دنیائے اسلام کی عظمت اور وسعت سے متاثر ہو کے واپس آتے۔

کتنی سو سال پہلے ان کے نبیؐ نے جو مشعل فروزاں کی تھی اس کی روشنی عربوں نے دور دور تک پہنچائی۔ اس کے بعد مختلف اسلامی اقوام نے بہت سی فتوحات مل جل کر حاصل کیں۔ اسلامی عساکر کی پہلی فوج ان کو ہسپانیہ، پورے شمالی افریقہ، مصر اور سقلیہ تک لے گئی۔ وقت گزرنے پر مسلمانوں کی عسکری طاقت عربوں کے بجائے ترکوں کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی لیکن عربوں اور ترکوں نے مل کر نصرانیوں کی ان زرہ پوش فوجوں کا مقابلہ کیا جو ان سے یروشلم چھیننے کے لیے صلیبی جنگوں میں بار بار مغرب سے آتی تھیں۔

تیرھویں صدی میں اسلامی دنیا کی عسکری طاقت اپنے پورے عروج پر تھی۔ صلیبی جنگجوؤں کی طاقت ٹوٹ چکی تھی اور انھیں ارضِ مقدس کے ساحلوں تک واپس دھکیلا جا چکا تھا۔ ترکوں کی پہلی فوج نے زوال آمادہ یونانی قیصریت سے ایشیائے کوچک کا بڑا حصہ چھین لیا تھا۔

بغداد میں عباسی خلفاء جو امیر المومنین کہلاتے تھے، اب بھی ہارون الرشید اور البرامکہ کے زمانے کی شوکت و سطوت کا چراغ جلائے رکھتے تھے۔ فنونِ لطیفہ میں شاعری اور موسیقی کا خاص طور پر رواج تھا۔ حاضر جوابی سے قسمتیں بن جاتی تھیں۔

عمر خیام جو بڑا صاحبِ نظر منجم تھا اس نے یہ رباعی لکھی ہے:۔

قرآں کہ مہیں کلام خوانند اورا　　　گہ گاہ نہ بر دوام خوانند اورا

در خطِ پیالہ آیتے ہست مقیم　　　کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

لیکن عمر خیام جیسا مفکر بھی اسلامی عسکریت کی شان و شوکت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا تھا۔

ہر جا کہ گلے و لالہ زارے بود است — از سرخیِ خون شہر یارے بود است

عمر خیام اپنی رباعیاں لکھتے لکھتے اضطراب اور مایوسی کے عالم میں ذرا رک کے جمشید کے دربار اور اور محمود غزنوی کے تخت طلائی کے متعلق سوچ لیا کرتا۔ کبھی کبھی وہ جنت کے تصور کے متعلق بھی خیال آرائی کرتا۔

عمر خیام اور ہارون الرشید کو مرے عرصہ ہو چکا تھا۔ لیکن محمود غزنوی کی اولاد اب بھی شمالی ہند پر حکمران تھی۔ خلفائے بغداد کو اب دنیا کی زیادہ سمجھ بوجھ ہو گئی تھی اور وہ بجائے فتوحات کے سیاسیات کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے۔ اب بھی اسلامی مجاہدین میں یہ جذبہ موجود تھا کہ آپس کے جھگڑے بھول کے اپنے دین و ایمان کے دشمن کے مقابلے میں متحد ہو جائیں۔ اب بھی ان مجاہدین کی شوکت اور اولوالعزمی کا وہی حال تھا جو ہارون الرشید کے زمانے میں تھا جب کہ الف لیلہ کی روایتوں کے مطابق وہ اپنے یاران بادہ خوار سے مذاق کیا کرتا تھا۔

جنگجو بادشاہوں کے یہ نام لیوا بڑی زرخیز سرزمین پر آباد تھے۔ جہاں درخت پوش پہاڑوں سے نکلی ہوئی ندیاں صحرا کی ریت اور مٹی کو سیراب کر کے اس سے با فراط غلہ اور میوے اگاتیں۔ یہاں آفتاب کی حرارت سے ذہانت تیز ہوتی تھی اور عیش پسندی کا میلان بڑھتا تھا۔ ہوشیار کاریگر اسلحہ بناتے۔ ان ہتھیاروں میں ایسی لچکیلی تلواریں تھیں جو لچک کے دہری ہو سکتی تھیں، ڈھالیں تھیں جن پر نقرئی کام منقش ہوتا۔ زنجیر دار زرہیں اور فولاد کے ہلکے ہلکے خود تھے۔ یہ لوگ تیز رفتار اعلیٰ نسل کے گھوڑوں پر سواری کرتے مگر یہ گھوڑے جلد تھک جاتے تھے۔ آتش نفت اور یونانی آگ کے استعمال کے اسرار سے یہ واقف تھے۔

ان کی تفریح کے بہت سے سامان تھے ایک شاعر کے الفاظ ہیں: "شعر اور نغمہ اور موسیقی، بہتی ہوئی لذیذ شراب چوسر اور شطرنج اور شکارگاہ و شہباز اور تیز چیتے، گوئے و چوگان، دربار میدان جنگ اور لاجواب ضیافتیں، گھوڑے اور ہتھیار۔ فیاضی کی زندگی، خدا کی حمد و ثنا اور اس کی عبادت۔"

دارالسلام کے قلب میں اس وقت علاؤ الدین محمد خوارزم شاہ امیر جنگ کی حیثیت سے متمکن تھا۔ اس کی سلطنت ہندوستان سے بغداد تک، بحیرہ خوارزم سے خلیج فارس تک پھیلی ہوئی تھی۔ دارالسلام میں سلجوقی ترکوں کے علاوہ جنھوں نے صلیبی محاربین کے

مقابلے میں فتح حاصل کی تھی اور مصر کے مملوکوں کے سوا سب پر اس کی حکومت مسلم تھی۔ شہنشاہ وہی تھا اور خلیفۂ بغداد کی (جو اس سے لڑ چکا تھا مگر اس کی طاقت کے آگے ہار گیا تھا) وہی حیثیت رہ گئی تھی جو پوپ جیسے مذہبی پیشوا کی ہوتی ہے۔

خوارزمیوں کا شہنشاہ علاؤالدین محمد بھی چنگیز خاں کی طرح ایک خانہ بدوش قوم سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے آباؤ اجداد سلجوق اعظم ملک شاہ کے غلام اور پیالہ بردار رہ چکے تھے۔ وہ اور اس کے اتابک سوار سب کے سب ترک تھے۔ وہ سچا تورانی سپاہی تھا۔ عسکریت اس کی جبلت میں تھی۔ سیاسی نکتوں کی تہ تک وہ آسانی سے پہنچ جاتا اور اس کے بخل کی بھی کوئی انتہا نہ تھی۔

ہمیں معلوم ہے کہ وہ سفاک بھی بہت تھا اور وقتی جذبے کی تسلی کے لیے اپنے ساتھیوں کو اکثر قتل کرا دیتا۔ کسی بزرگ سید کو قتل کر دیتا اور پھر خلیفۂ بغداد سے شفاعت کی دعا مانگنے کی درخواست کرتا۔ اگر خلیفہ اس کی بات نہ مانتا تو اس سے باغی ہو کے کسی اور کو خلیفہ بنانے میں بھی اسے دریغ نہ تھا۔ اسی طرح کے ایک جھگڑے کی وجہ سے بغداد سے چنگیز خاں کے پاس ایلچی بھیجا گیا تھا۔

خوارزم شاہ کو ملک گیری کی ہوس بھی بہت تھی اور خوشامد پسند بھی تھا۔ غازی کے خطاب سے وہ بڑا خوش ہوتا اور اس کے درباری شاعر قصیدوں میں اسے اسکندر ثانی کہتے۔ اپنی ماں کی سازشوں کو اس نے بڑی تعدی کے ساتھ فرو کیا اور اپنے وزیر مدار المہام سے ہمیشہ الجھتا رہتا۔

اس کی چار لاکھ نبرد آزما فوج کا قلب خوارزمی ترکوں پر مشتمل تھا لیکن وہ جب چاہتا ایران سے بھی فوج طلب کر سکتا تھا۔ وہ جہاں جاتا، جنگی ہاتھیوں، قطار در قطار اشتروں اور مسلح غلاموں کے جم غفیر کی صفیں اس کے ہم رکاب رہتیں۔

لیکن اس کی سلطنت کی اصلی پشت پناہ بڑے بڑے شہروں کی وہ کڑی تھی جو دریاؤں کے کنارے پھیلی ہوئی تھی۔ بخارا جو اپنے مدرسوں اور اپنے مساجد کی وجہ سے دنیائے اسلام کا مرکز تھا سمرقند جو اپنی بلند بالا دیواروں اور باغوں اور تفریح گاہوں کی وجہ سے مشہور تھا اور بلخ اور ہرات جو خراسان کے قلب میں واقع تھے۔

چنگیز خان اس دنیائے اسلام سے، اس کے حوصلہ مند شاہ، اس کے کثیر عساکر، اس کے عظیم الشان شہروں سے قریب قریب ناواقف تھا۔

تیرھواں باب

مغرب کی یلغار

مسلمان ترکوں کے مقابلے میں فوج کشی سے پہلے چنگیز خاں کو دو مسائل حل کرنا تھے۔ جب اس نے ختا کی فتح کے لیے پیش قدمی کی تھی وہ اپنے ساتھ اپنے سارے حلیف صحرائی قبیلوں کو لیتا گیا تھا۔ اب کئی سال کے لیے اسے اپنی نئی فتح کی ہوئی سلطنت کو چھوڑ کے جانا تھا، ابھی ابھی اس نئی سلطنت کی تنظیم کی گئی تھی۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی ضروری تھا کہ اس سلطنت پر کوہستان کے سلسلے کے اس پار سے حکومت جاری رہے۔

اس مسئلے کو اس نے اپنے طریقے پر حل کیا۔ مغولی ختا کو آگ اور تلوار کے زور سے روکے ہوئے تھا۔ لیاؤ کے شہزادے اپنے عقب میں نظم و ضبط قائم کرنے میں مصروف تھے۔ چنگیز خاں نے اپنے دیگر مقبوضہ علاقوں میں سے ایسے صاحب خاندان اور ملک گیری کی ہوس رکھنے والے معززین کی فہرست بنائی، جن سے اس کا اندیشہ تھا کہ اس کی عدم موجودگی میں شورش کریں گے۔ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک مغل قاصد کے ذریعے چاندی کی تختی پر اردو میں حاضر ہونے کا حکم نامہ بھیجا گیا۔ اس بہانے سے کہ اسے ان کی خدمات کی ضرورت ہے۔ چنگیز خاں انھیں اپنے ساتھ سلطنت کے باہر یورش کے لیے لیتا گیا۔

وہ یہ چاہتا تھا کہ وہ خود کہیں بھی رہے، زمام حکومت اسی کے ہاتھ میں رہے قاصدوں کے ذریعے وہ گوبی میں خانوں کی مجلس مشاورت سے رسل و رسائل کا سلسلہ قائم رکھنا چاہتا تھا۔ اس نے اپنے ایک بھائی کو قراقورم کا گورنر بنا کے پیچھے چھوڑا۔

جب یہ مسئلہ حل ہو چکا تھا تو دوسرا اور اس سے زیادہ ٹیڑھا مسئلہ یہ در پیش تھا

کہ ڈھائی لاکھ سپاہیوں کے اردو کو جھیل بیکال سے کس طرح وسط ایشیا کے اونچے کہساروں کے اس پار ایران تک پہنچایا جائے۔ فضائی فاصلے کے حساب سے کوئی دو ہزار میل کی مسافت تھی۔ یہ علاقہ ایسا تھا کہ آج بھی مسافر مسلح قافلے کے ساتھ ہی اس علاقے میں سفر کرنے کی جرأت کر سکتا ہے۔ آج کل کی فوج اگر اتنی ہی کثیر تعداد میں ہو تو اس یلغار میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتی

اسے کوئی شک نہیں تھا کہ اس کا اردو کامیابی سے اس مسافت تک یلغار کر سکے گا۔ اردو کو اس نے ایک ایسی فوجی طاقت میں ڈھال دیا تھا کہ وہ زمین پر ہر کہیں پہنچ سکتی تھی۔ اس فوج کے نصف حصے کو دوبارہ گوبی دیکھنا نصیب نہ ہو سکا لیکن اس کے بعض مغل طول البلد کے نوّے درجوں کا چکر کاٹ کے پھر واپس لوٹ آئے۔

۱۲۱۹ء کے موسم بہار میں جنوب مغرب کی ایک ندی کے کنارے کی چراگاہوں میں اردو کو مجتمع ہونے کا حکم صادر کیا۔ یہاں مختلف سپہ سالاروں کی سرگردگی میں اس کے تومان اکٹھے ہوئے۔ ایک ایک سوار کے جلو میں چار پانچ گھوڑے تھے۔ مویشیوں کے بڑے بڑے گلّے چراگاہوں میں ہانک دیے گئے اور گرمیوں کی ہری بھری گھاس چر چر کے موٹے ہوتے رہے۔ خان کا سب سے چھوٹا بیٹا اعلیٰ سپہ سالار کا عہدہ سنبھالنے کے لیے آ گیا اور پت جھڑ کے شروع میں بنفسِ نفیس چنگیز کی سواری قراقورم سے آئی۔

اس نے اپنی خانہ بدوش سلطنت کی عورتوں کو یوں مخاطب کیا: "تم ہتھیار تو نہیں سنبھالو گی، البتہ تمھارے ذمّے ایک اور فرض ہے۔ یورتوں میں اچھی طرح خانہ داری کرنا، کیوں کہ جب سپاہی لڑ کے واپس لوٹیں تو قاصدوں اور سفر کرنے والے نویونوں سرداروں کو رات گزارنے کے لیے صاف ستھری جگہ اور اچھا کھانا مل سکے۔ بیوی سپاہی کی اسی طرح عزّت کر سکتی ہے۔"

معلوم ہوتا ہے کہ اپنے لشکر کی طرف جاتے جاتے اسے یہ خیال بھی آیا کہ وہ اس جنگ سے زندہ لوٹ کے نہ آئے گا۔ درختوں کے ایک خوبصورت سے جنگل میں صنوبروں کے ایک اونچے جھنڈ کے قریب سے گزرتے ہوئے اس نے کہا: "یہ جگہ ہرنوں کے شکار کے لیے

اچھی ہے اور بوڑھے کے آرام کرنے کے لیے بھی بہت مناسب ہے۔"

اس نے حکم دیا کہ اس کی موت پر اس کا مجموعہ قوانین "یاسا" باآواز بلند پڑھا جائے اور سب اس کے احکام کے مطابق زندگی بسر کریں۔ اردو اور اردو کے افسروں سے اس نے کچھ اور بھی کہا۔

"میرے ساتھ چلو اور زور آزمائی سے اس شخص کو نیچا دکھاؤ جس نے ہمیں ذلیل کیا ہے۔ تم فتح میں میرے شریک بنو گے۔ دس سپاہیوں کا سردار ہو یا دس ہزار کا، سب پر اطاعت برابر فرض ہے جو اپنے فرض سے غفلت کرے گا، موت کے گھاٹ اتار دیا جائے گا اور اس کی عورتوں اور بچّوں کا بھی یہی حشر کیا جائے گا۔"

اپنے بیٹیوں، ارخانوں اور مختلف سرداروں سے مشاورت کرنے کے بعد خان نے سوار ہو کے اپنے اردو کے مختلف دستوں کا معائنہ کیا۔ اب اس کی عمر چھپن سال کی تھی۔ اس کے چوڑے چہرے پر جا بجا جھرّیاں پڑ گئی تھیں۔ اس کی جلد سخت ہو چلی تھی۔ وہ اپنے تیز رفتار سفید گھوڑے کی چوڑی دار زین پر، چھوٹی چھوٹی رکابوں میں پیر جمائے گھٹنے اٹھائے بیٹھا ہوا تھا۔ اس کی اوپر کی طرف اٹھی ہوئی سفید سموری ٹوپی میں باز کے پَر لگے ہوئے تھے۔ اس کے دونوں کانوں پر سرخ کپڑے کی جھنڈیاں لہرا رہی تھیں جیسے کسی جانور کے سینگ ہوتے ہیں، لیکن ان کا اصلی مصرف تیز ہوا میں ٹوپی کو مضبوط باندھنا تھا۔ اس کا لمبی آستینوں والا چرمی لبادہ سونے کی پیٹیوں یا سنہری اطلس کے کمربند سے بندھا ہوا تھا۔ زیادہ بات چیت کیے بغیر وہ آراستہ دستوں کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک دیکھتا چلا گیا۔ اردو پہلے کے مقابلے میں اب ساز و سامان سے زیادہ آراستہ تھا۔ طوفانی دستوں کے گھوڑے سرخ یا سیاہ منقش چمڑے کی زرہوں میں محفوظ تھے۔ ہر سپاہی کے پاس دو کمانیں تھیں۔ اور ایک ایک فالتو ترکش تاکہ اگر نمی زیادہ ہو تو کام آسکے۔ ان کے خود ہلکے اور بڑے کارآمد تھے اور خود کے نیچے چمڑا لگا ہوا تھا، جس پر لوہے کی گھنڈیاں لگی تھیں، تاکہ پیچھے گردن کی حفاظت ہو سکے۔

ڈھالیں صرف چنگیز خاں کے محافظ دستے کے پاس تھیں۔ بھاری سوار فوج کے پاس تلواروں کے سوا پیٹیوں سے جنگی کلہاڑے اور کمندیں لٹک رہی تھیں۔ بعض کے کمر بندوں میں منجنیقیں کھینچنے یا کیچڑ میں دھنسی ہوئی گاڑیاں نکالنے کے لیے رسیاں تھیں۔ دوسرا سامان بہت مختصر اور صرف بقدرِ ضرورت تھا۔ چمڑے کی تھیلیاں، گھوڑے کے چارے کے لیے اور سپاہی کے لیے صرف ایک پیالہ، موم اور تیروں کے پھل تیز کرنے کے لیے پتھر اور کمانوں کے لیے کچھ فالتو تانت، کچھ دنوں بعد ہر آدمی کے لیے نازک موقع جنگ کے لیے خوراک و رسد کا انتظام تھا۔ دھوئیں پر سنکا ہوا گوشت اور جمے ہوئے دودھ کے سوکھے ٹکڑے۔ اس جمے ہوئے دودھ کو پانی میں ڈال کے جوش دیا جا سکتا تھا۔

ابھی تک تو وہ سیدھے راستے پر سفر کر رہے تھے۔ ان کے ساتھ بہت سے چینی تھے اور ایک نیا دستہ بھی تھا۔ یہ بظاہر دس ہزار آدمیوں پر مشتمل تھا۔ اس کا سردار ایک چینی تھا، جس کا عہدہ "کاپاڈیو" (توپ خانے کا امیر) تھا۔ اس کے سپاہیوں کو محاصرے کے لیے منجنیقیں اور آگ پھینکنے کے ڈھانچے بنانے اور اُن سے کام لینے کا ہنر خوب آتا تھا۔ منجنیقیں اور اس قسم کی دوسری مشینیں پوری کی پوری انھیں منتقل کی جا رہی تھیں۔ ان کے ٹکڑے الگ الگ تھے اور چھکڑوں میں لے جائے جا رہے تھے۔ رہ گئی ہو پاڈیا آگ پھینکنے کی مشین، اس کی کارگزاری ہم آگے چل کے دیکھیں گے۔

یہ لشکر مویشیوں کے ریوڑوں کو ہنکاتا ہوا چھوٹے چھوٹے پہاڑی سلسلوں میں آہستہ آہستہ گھستا چلا گیا۔ اس کی تعداد دو لاکھ کے قریب تھی اور اس تعداد کو ایک ساتھ رکھنا بڑا مشکل تھا۔ کیوں کہ اس کی خوراک کا انتظام مویشیوں کے ریوڑ یا زمین کی پیداوار سے ہوتا تھا۔ چنگیز خاں کے سب سے بڑے بیٹے جوجی کو دو تومانوں کا سردار بنا کے لشکر سے الگ کیا گیا تھا اور جبی نویان سے جا ملنے کے لیے طیان شان کے سلسلۂ کوہ کے اس پار بھیجا گیا۔ باقی فوج پھیل گئی اور وادی وادی سفر طے کرنے لگی۔

یلغار کے شروع میں ایک واقعہ ایسا پیش آیا کہ منجم شک میں پڑ گئے۔ وقت سے پہلے برفباری شروع ہوگئی۔ خان نے لیو چتسائی کو بلوا بھیجا اور اس سے کہا کہ اس کا کیا شگون ہے۔

چتسائی نے جواب دیا "اس سے یہ شگون نکلتا ہے کہ سرد اور سرمائی سرزمینوں کا آقا گرم ملکوں کے تاجدار پر فتح پائے گا۔"

اس سرما میں ختائی دستے کو بڑی تکلیف ہوئی ہوگی۔ ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی تھے جو بیماریوں کے علاج کے لیے جڑی بوٹیوں کو جوش دے کے حل کر سکتے تھے جب کسی خیمے کے آگے نیزہ اس طرح گڑا ہوتا کہ انی نیچے گڑی ہوئی ہوتی تو یہ سمجھا جاتا کہ اس خیمے میں کوئی مغل بیمار ہے۔ علاج کے لیے جڑی بوٹیوں اور ستاروں کے ان ماہروں کو فوراً طلب کیا جاتا۔ فوج کے ساتھ اور بھی کئی لوگ تھے جو لڑائی میں حصہ نہیں لے رہے تھے۔ ان میں مترجم تھے، ایسے تاجر تھے جن سے آگے چل کے جاسوسی کا کام لیا جانے والا تھا۔ عمال تھے، تاکہ مفتوحہ صوبوں کا انتظام کر سکیں۔ کسی معاملے میں بھول نہیں کی گئی تھی۔ ہر ہر تفصیل کا اپنی جگہ لحاظ رکھا گیا تھا۔ ایک افسر محض اسی لیے مقرر تھا کہ گمشدہ اشیاء کی حفاظت کرے۔

اس کا انتظام تھا کہ اسلحہ پر جو آب تھی اس پر زنگ نہ لگے۔ زینوں پر پالش ہوتی رہے۔ تھیلیاں بھری رہیں، صبح کا نقارہ کوچ کے لیے بجایا جاتا، پہلے مویشیوں کے ریوڑ کو ہنکایا جاتا، پیچھے پیچھے سپاہی چھکڑوں کے ساتھ چلتے۔ شام تک پھر ریوڑوں کے پاس پہنچ جاتے اور ذمہ دار افسر کا نشان نصب کیا جاتا۔ اس کے اطراف خیمے لگائے جاتے اور سپاہی اپنے یورت چھکڑوں یا اونٹوں پر سے اتار لیتے۔

راستے میں کئی ندیاں پار کی گئیں۔ آگے آگے بیس یا اس سے زیادہ گھوڑوں کی قطار کو زین کے تسموں اور زنجیروں سے ایک ساتھ باندھ دیا جاتا اور یہ پہلے دھارے کے مقابلے میں بڑھتے۔ کبھی کبھی سواروں کو گھوڑوں کی زین پکڑ کے تیرنا پڑتا۔ درخت کی شاخ چمڑے کے ساز میں ٹھونس کے تسموں سے باندھ دی جاتی تاکہ تیرتی رہے

اور پھر سپاہی اس کو اپنی کمر کی پیٹی سے باندھ لیتا۔ کچھ دنوں بعد دریا جم گئے اور برف کے اوپر سے دریاؤں کو عبور کیا جانے لگا۔

ہر چیز یہاں تک کہ ریت کے ٹیلے اور بنجر زمین برف سے ڈھکی ہوئی تھی۔ املی کے سوکھے ہوئے بھورے بھورے درخت ہوا کے جھکڑوں میں ناچنے لگے جیسے وہ بوڑھوں کے بھوت ہوں۔ راستوں پر بارہ سنگھوں اور جنگلی بھیڑوں کے سینگ برف میں دھنسے ہوئے نظر آتے۔

جوجی کے دستے جنوب کی طرف مڑ گئے اور سات ہزار فٹ اونچے دروں سے گزر کر نیچے "پی لو" یا شمالی شاہراہ تک پہنچ گئے جو طیان شان کے آگے ہے۔

یہ ایشیا کی قدیم ترین تجارتی شاہراؤں میں سے ہے۔ یہاں انھیں پشم دار اونٹوں کی قطاروں کی قطاریں ملیں جن میں ہر اونٹ کی نکیل دوسرے کی دم سے بندھی ہوئی تھی اور آہستہ آہستہ چلنے میں ان کی زنگ آلود گھنٹیاں بھی ساتھ ساتھ بجتی جاتی تھیں۔ ایسے سینکڑوں اونٹ غلّے اور کپڑے اور ایسے ہی سامان سے لدے ہوئے بس کوئی چھ سات آدمیوں اور ایک کتے کے پیچھے آہستہ آہستہ جا رہے تھے۔

اردو کا اصلی حصہ مغرب کی طرف مقابلتاً آہستہ آہستہ بڑھا۔ دروں اور گھاٹیوں سے گزرتا ہوا منجمد جھیلوں کو طے کرتا ہوا درۂ زنگاریہ تک پہنچا۔ یہی وہ درہ ہے جس سے گزر کے ایشیائے بلند کے قبیلے دھاوا کرتے رہے تھے۔ یہاں طوفانی ہواؤں اور انتہائی شدید سردیوں سے وہ بہت پریشان ہوئے۔ سردی اتنی تھی کہ اگر بوراں (کالے طوفان) کے دوران میں کوئی ریوڑ کسی درے میں پھنس جاتا تو وہیں جم کے یخ ہو جاتا۔ مویشی جتنے بھی تھے وہ یا تو مر کھپ گئے تھے یا غذا بن چکے تھے۔ چارے کا ذخیرہ ختم ہو چکا تھا۔ چھکڑے مجبوراً پیچھے چھوڑ دیے گئے تھے اور صرف کچھ سخت جان اونٹ باقی بچے تھے۔

ختا کے لیو چینسائی نے اس مغرب کی جانب کی یلغار کے متعلق لکھا ہے۔ عین گرمیوں میں بھی ان پہاڑوں پر برف افراط سے گرتی اور جمتی ہے۔ اس راہ سے گزرتے ہوئے فوج کو برف کاٹ کے راستہ بنانا پڑا۔ یہاں چیل اور صنوبر اتنے اونچے اونچے ہیں کہ آسمان سے باتیں کرتے ہیں۔ چن ستان سنہرے پہاڑوں کے مغرب میں جتنے دریا ہیں وہ سب مغرب کی طرف بہتے ہیں۔

اس طوفانی درے کے پار مغربی پہاڑوں میں پہنچ کے سپاہیوں نے درخت کاٹے اور بڑے تنوں سے تنگ پہاڑی شگافوں پر پل بنائے۔ گھوڑوں نے اپنے سموں سے برف کھود کھود کے گھاس اور سبزی چرنی شروع کی۔ شکاری شکار ڈھونڈنے کے لیے آگے بڑھے۔ ایشیائے بلند کی اس بے پناہ سردی میں دو لاکھ آدمیوں نے اپنا راستہ بنایا اور اتنی صعوبتیں برداشت کیں کہ اگر آج کل کی فوج ہوتی تو پوری کی پوری ہسپتال میں پڑی ہوتی۔ مغلوں پر ان تکلیفوں کا کوئی خاص اثر نہ ہوا۔ برف گرتی ہوتی اور وہ گرتی ہوئی برف میں بھیڑوں کی کھالیں اور چمڑے اوڑھ کے پڑ کے سو جاتے۔ ضرورت کے وقت گول مضبوط یورتوں میں انھیں تھوڑی بہت گرمی میسر آجاتی۔ جب غذا باقی نہ رہتی تو وہ گھوڑے کی فصد کھولتے۔ تھوڑا سا خون پی لیتے اور پھر رگ کو ٹانکے دے دیتے۔

پہاڑوں میں سو میل کے عرض تک پھیلے ہوئے وہ بڑھتے چلے گئے۔ برف گاڑیاں ان کے پیچھے پیچھے کھڑکھڑاتی ہوئی چلتی رہیں۔ مرے ہوئے جانوروں کی ہڈیوں سے وہ راستے کے نشان ڈھونڈتے رہے۔

جب برف پگھلنے کا زمانہ آیا تو یہ لشکر مغرب کے میدانوں میں پہنچ چکا تھا۔ جھیل بالکش کے ویران علاقے میں اس نے تیزی سے پیش قدمی کی۔ جب نئی نئی گھاس نکلنے لگی تو وہ قراقار (کالے سلسلۂ کوہ) کی آخری حدِ فاصل کو تیزی سے پھاندتا ہوا گزر رہا تھا۔ دبلے پتلے گھوڑوں پر مغل کوچ کے پہلے بارہ سو میل کا فاصلہ طے کر چکے تھے۔

اب مختلف دستے جمع ہونے لگے۔ مختلف سپہ سالاروں کے درمیان ربط قائم کرنے والے افسر تیزی سے گھوڑے دوڑانے لگے۔ عجیب ہیئت کذائی والے تاجر دو دو تین تین ٹکڑیاں

(باقی صفحہ ۲۲ پر)

جبین انجم

احوال وکوائف

قومی ایکتا ہفتہ

ملک کے موجودہ حالات کے پیشِ نظر ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے ۹۶ ویں یوم پیدائش کے موقع پر جامعہ میں ۸ر فروری ۹۳ء کو قومی ایکتا ہفتہ منایا گیا جس میں کلچرل پروگرام سیمینار، نکڑ ناٹک، مختصر کہانی جیسے پروگرام پیش کیے گئے۔

قومی ایکتا ہفتہ منانے کا مقصد تھا کہ جامعہ کے نصب العین کے مطابق ملک میں سیکولر اور جمہوری نظام کی حامی قوتوں کو یکجا کر کے انسان دوستی کے پیغام کو عام کیا جائے۔

نکڑ ناٹک

۸ر فروری ۹۳ء کو قومی ایکتا ہفتہ کے تحت انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جانب سے انصاری آڈیٹوریم کے لان میں نکڑ ناٹک دکھایا گیا جسے "جگنو" اور "پرتی دھونی" ناٹک گروپوں نے پیش کیا۔ ناٹک کا عنوان تھا "ہم کیا کریں" اور اس کا پیغام یہ تھا کہ ملک کے موجودہ حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم متحد ہو کر ملک کے مسائل حل کرنے کی کوشش کریں۔ اس موقع پر جامعہ کے طلباء، کارکنان اور اساتذہ نے بڑی تعداد میں جمع ہو کر ناٹک دیکھا اور اُسے پسند کیا۔ نکڑ ناٹک کے علاوہ مختلف گروپوں نے اس موقع کی مناسبت سے گروپ سانگ بھی پیش کیے۔

ڈوکومینٹری فلم

۸ر فروری کی شام کو انصاری آڈیٹوریم میں مبڈیا اسٹرام کلیکٹو، ماس کمیونیکیشن ریسرچ سینٹر کے طلباء قدیم کی جانب سے "کس کا دھرم کس کا دیش" کے عنوان سے ایک ڈوکومینٹ

فلم این ایس ایس اور ایس ایس ایس کے تعاون سے دکھائی گئی۔

ایک اور ڈوکومینٹری فلم بہ عنوان "رام کے نام" جامعہ مڈل اسکول کے ٹی وی ہال میں دکھائی گئی جوانل پٹوردھن نے بنائی ہے۔ فلم میں ایودھیا میں بابری مسجد کے انہدام اور پولیس، حکومت اور انتظامیہ کے کردار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مختصر کہانیوں کی نشست

۱۱ر فروری کو کانفرنس ہال میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے موضوع کی مناسبت سے مختصر کہانیوں کی ایک نشست انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اردو اکادمی دہلی کے اشتراک سے منعقد کی۔ انجمن کے سکریٹری ڈاکٹر سید جمال الدین نے اپنے تعارفی کلمات میں ملک کی سیکولر و جمہوری روایت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا کہ جامعہ ہمیشہ سے ہی سیکولر و جمہوری روایت کی پابندی کرتی آئی ہے اور آج جب کہ ملک میں فرقہ واریت کا زہر پھیل چکا ہے۔ ان حالات میں بھی جامعہ اپنی روایت کو نبھائے گی۔ انھوں نے ڈاکٹر ذاکر حسین کی کہانی "جالندھر کے سفر کی کہانی" پڑھ کر نشست کا آغاز کیا۔

اس بزم کے شرکاء تھے۔ امریک سنگھ دیپ ("رہزن") محمد طالب ("رام کی مسجد") پُنّی سنگھ ("کافر طوطا") پنکج بشٹ ("کو بجھرو واں")

کہانیوں کا مجموعی تاثر مختلف فرقوں، گروہوں اور پیشوں سے متعلق افراد کے میل ملاپ اور بھائی چارگی اور مفاد پرست طاقتوں کے درمیان کشمکش پر مبنی تھا۔

صدر مجلس جناب راجندر سنگھ یادو نے اپنے صدارتی کلمات میں فرمایا کہ آج اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ ہم متحد ہو کر فرقہ واریت کے اس بیج کو اکھاڑ پھینکیں جو ایک تناور درخت کی شکل اختیار کر چکا ہے۔ انھوں نے امید ظاہر کی کہ اس طرح کی نشستیں آئندہ بھی منعقد کی جاتی رہیں گی کیونکہ یہ قومی ایکتا کی سمت میں ایک مثبت قدم ہے۔

سمینار بہ یاد ڈاکٹر ذاکر حسین

۱۲ فروری ۱۹۹۳ء کو ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی یاد میں "موجودہ ہندوستان میں صوفی بھکتی مارگ کی معنویت" کے عنوان سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ

آف اسلامک اسٹڈیز اور اردو اکادمی، دہلی کے اشتراک سے ایک سیمینار منعقد کیا گیا۔ اس سیمینار کی صدارت پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی ذاکر حسین چیئر جامعہ ملیہ اسلامیہ نے فرمائی۔

ڈاکٹر سید جمال الدین ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے موضوع کا تعارف کراتے ہوئے ذاکر صاحب پر مذہبی خیالات کے حوالے سے کہا کہ ذاکر صاحب پر مذہب کا ایک خاص رنگ تھا۔ صوفی بزرگ حسن شاہ کی صحبت نے ذاکر صاحب کی زندگی کو ایک خاص درویشانہ وضع بخشی تھی جس سے ان کی روحانی و مذہبی زندگی بیحد متاثر ہوئی۔

ذاکر صاحب کی شخصیت کے اس پہلو کو موجودہ دور میں کیا اہمیت حاصل ہے اور ہندوستان میں بھکتی مارگ کی دورِ حاضر میں کیا معنویت ہے۔ ایسے ہی سوالوں کے جواب دینے کے لیے بعض معروف دانشور اور مقرر یہاں جمع ہوئے تھے۔ جن میں جناب آدتیہ بہل، پروفیسر نامور سنگھ، پروفیسر مجیب حسین رضوی، پروفیسر تنویر احمد علوی، ڈاکٹر تقی حسین جعفری اور پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کے اسماء گرامی قابل ذکر ہیں۔

صدرِ جلسہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے اپنے مقالے میں صوفی کی تعریف پیش کرتے ہوئے کہا کہ دراصل صوفی وہ ہے جس کی آنکھ ہمیشہ دوسروں کے دکھ درد پر نم ہو۔ سچی مذہبیت ہی سچا صوفی مارگ ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے اپنی کتاب ذاکر صاحب اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں سے چند اقتباس بھی پڑھ کر سنائے۔

اشتہاری مقابلہ بعنوان قومی یک جہتی

۱۶ر فروری کو انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جانب ایک اشتہاری مقابلے کا انعقاد کیا گیا جس میں ڈیپارٹمنٹ آف فائن آرٹس کے طلباء نے جوش وخروش سے حصہ لیا۔ مقابلے کا بنیادی خیال ملک میں بدامنی، لاقانونیت انسانی خونریزی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ملک میں قومی یک جہتی کی ڈور کو مضبوط کرنا تھا۔

جج کے فرائض مشہور آرٹسٹ جناب وید سدن نے انجام دیے۔ جناب وید سدن صاحب نے حسب ذیل طلباء کو انعام کا مستحق قرار دیا۔

۱۔ بہار میاں، بی۔ایف۔اے۔ اپلائڈ۔ سال چہارم — پہلا انعام
۲۔ محمد ظفر، بی۔ایف۔اے، اپلائڈ۔ سال چہارم — دوسرا انعام
۳۔ شمیم احمد، بی۔ایف۔اے، اپلائڈ۔ سال چہارم — تیسرا انعام
۴۔ مدھی پلیبھ، بی۔ایف۔اے، آرٹ ایجوکیشن۔سال دوم — تشجیعی انعام

یک بابی اسٹیج ڈراما

۱۶ ر فروری کو انجمن طلبائے قدیم، این ایس ایس اور جامعہ کلچرل کمیٹی کے اشتراک سے مشہور ہندی ادیب ڈاکٹر اصغر وجاہت کا لکھا ہوا، جناب حبیب تنویر کی ہدایت میں شری رام کلا سینٹر کی پیش کش ون ایکٹ پلے "جس نے لاہور نہیں دیکھا وہ جنما ہی نہیں" انصاری آڈیٹوریم میں منعقد کیا گیا۔

قومی ایکتا ہفتہ کے تحت اس ڈرامے کا مقصد بھی فرقہ واریت کے خلاف آواز اٹھانا تھا۔ ڈرامے میں اس بات کی طرف بھی توجہ دلائی گئی کہ کوئی بھی مذہب دوسرے مذہب کی توہین کرنا نہیں سکھاتا۔ اور اس میں مذہب کے نام پر لڑنے والوں کو بخوبی بے نقاب کیا گیا تھا۔ وہ لوگ جن کا مذہب سے کوئی واسطہ نہیں جن کا مذہب صرف یہی ہے کہ وہ مذہب کے نام پر فسادات کو ہوا دیں، ایسے ہی مذہب کے ٹھیکیداروں سے ہوشیار رہنے کی ترغیب دی گئی تھی۔

تعزیتی جلسے۔ بہ یادِ غلام ربانی تاباںؔ

۷ر فروری ۱۹۹۳ء کو مشہور ترقی پسند شاعر و ادیب جناب غلام ربانی تاباںؔ بھی اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ اس موقع پر انجمن طلبائے قدیم جامعہ نے ۸ر فروری کو انصاری آڈیٹوریم کے لان میں ایک پبلک میٹنگ کا انعقاد کیا۔ انجمن کے سکریٹری ڈاکٹر سید جمال الدین

نے مرحوم کی شخصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے بتایا کہ تاباںؔ صاحب سماج کی ان چند شخصیتوں میں سے تھے جو صرف دینا جانتے تھے لینا نہیں۔ تاباں صاحب نے مختلف تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور تحریک آزادی میں نمایاں رول ادا کیا۔ اس کے بعد پیش کی گئی تعزیتی قرارداد میں کہا گیا کہ تاباںؔ صاحب کی سیاسی و ادبی شخصیت کے نمایاں پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ تاباںؔ صاحب کی شاعری اعلیٰ درجے کی کلاسیکی شاعری تھی جو دل و دماغ دونوں کو یکساں طور پر متاثر کرتی تھی۔ تاباںؔ صاحب ایک سیکولر روایت کے حامی تھے اور اپنی روایات کے پیش نظر ملک کے موجودہ سیاسی حالات کی وجہ سے اکثر فکر مند رہا کرتے تھے۔ وہ صحیح معنوں میں دلِ درد مند رکھتے تھے۔

۱۰ر فروری کو ڈیپارٹمنٹ آف اردو میں تاباں صاحب مرحوم کی یاد میں ایک تعزیتی جلسے کا اہتمام کیا گیا جس میں پروفیسر عنوان چشتی فیکلٹی آف ہیومیٹیز اینڈ لینگویز۔ پروفیسر حنیف کیفی قریشی ہیڈ ڈیپارٹمنٹ آف اردو اور شعبہ کے جملہ اساتذہ کے علاوہ مرحوم کے اعزاء میں سے پروفیسر مجیب حسین رضوی اور ڈاکٹر سید جمال الدین بھی شریک تھے۔

جلسے کا آغاز پروفیسر حنیف کیفی قریشی نے اپنے تعزیتی کلمات سے کرتے ہوئے فرمایا کہ تاباںؔ صاحب متانت و سنجیدگی کا ایک نمونہ تھے۔ وہ ایک کھلے ذہن کے سیکولر انسان تھے جس میں رنگ و نسل، مذہب و ملت کی کوئی قید نہ تھی۔ وہ دنیا کے تمام انسانوں کو مساوی حقوق دینے کے قائل تھے۔ ان کی شاعری ملک کے حالات کی منھ بولتی تصویر ہے۔

ڈاکٹر سید جمال الدین نے اپنے تاثرات میں تاباںؔ صاحب کی شخصیت کے حوالے سے یہ اعتراف کیا کہ تاباںؔ صاحب نے ذاتی طور پر انھیں بے حد متاثر کیا ہے سیاسی اور سماجی عمل یہ دونوں ہی چیزیں ان کے ذہن سے جڑی ہوئی تھیں ضعیفی کے باوجود بھی وہ ہر اس ریلی میں شرکت کرتے جس کا مقصد سیکولر نظام کا استحکام ہوتا۔

تاباںؔ صاحب کے مذہبی خیالات کی طرف توجہ مبذول کراتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ جہاں تک مذہبی خیالات کا تعلق ہے وہ کہتے تھے کہ وہ ایک مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے اور خود بھی ایک مسلمان تھے۔ اسلام میں خیر کا تصور انھیں سب سے زیادہ متاثر کرتا تھا۔ جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا وہ سماجی کاموں میں پیش پیش رہتے۔

پروفیسر شمیم حنفی نے تاباںؔ صاحب سے سولہ[۱۶]، سترہ[۱۷] سال پرانی اپنی رفاقت کے ضمن میں اس بات کا اعتراف کیا کہ وہ ایک اچھے انسان تھے۔ جنھیں میں آج ایک بزرگ کی حیثیت سے یاد کرتا ہوں۔ پروفیسر مجیب حسین نے بتایا کہ تاباںؔ صاحب اسلم جیراجپوری سے کافی متاثر تھے اور اکثر کہا کرتے کہ سارے مولانا اسلم جیراجپوری جیسے نہیں ہو سکتے۔ تاباںؔ صاحب کی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے رضوی صاحب نے کہا کہ وہ سفر مسافر اور منزل جیسے الفاظ اکثر استعمال کرتے اور کہا کرتے کہ میں رہوں یا نہ رہوں، مگر جدوجہد جاری رہنی چاہیے۔ پروفیسر عنوان چشتی نے اس موقع پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے تاباںؔ صاحب کو ایک ایماندار ترقی پسند ادیب و شاعر اور بائیں بازو کا فلاسفر بتایا۔

ڈاکٹر شمس الحق عثمانی استاد شعبۂ اردو نے تعزیتی قرارداد پیش کرتے ہوئے اپنے گہرے رنج و غم کا اظہار کیا۔ تعزیتی قرارداد میں کہا گیا کہ "تاباںؔ صاحب ایک معروف شاعر اور ایک سرگرم کارکن کی حیثیت سے بھی یاد کیے جائیں گے، مگر ہمارے ادارے سے ان کے تعلق کی نوعیت شخصی بھی تھی۔ بہت دنوں تک انھوں نے مکتبہ جامعہ کے سربراہ کی حیثیت سے کام کیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے فکری اور سماجی ماحول میں وہ اپنی نیکی، وضعداری اور روشن خیالی کی وجہ سے بھی جانے اور پہچانے جاتے تھے۔ ان کے شعری و ادبی امتیازات اور ان کے انسانی اوصاف کی قدر ہمیشہ کی جاتی رہے گی۔ ادھر کئی برسوں سے وہ فرقہ پرستی کے خلاف ایک قلمی جہاد میں مصروف تھے۔ آج ہمارے ملک کی جو صورت حال ہے اسے دیکھتے ہوئے تاباںؔ صاحب کے انتقال کا صدمہ اور گہرا ہو جاتا ہے۔ وقت کے اس موڑ پر ان کا ہم سے بچھڑ جانا اردو زبان و ادب سے قطع نظر

ہماری اجتماعی زندگی کے لیے بھی ایک بہت بڑا نقصان ہے۔"

تاباں صاحب مرحوم کی یاد میں ایک تعزیتی جلسہ ۱۲ فروری ۱۹۹۳ بروز سنیچر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ (جامعہ نگر) کے لان میں جناب مجتبیٰ حسین زیدی حیاتی رکن جامعہ ملیہ اسلامیہ کی صدارت میں منعقد ہوا جس کی نظامت ڈاکٹر سید جمال الدین نے کی۔ پروفیسر بدرالدین الحافظ نے تلاوت قرآن پاک سے جلسہ کا آغاز کیا۔ جلسے میں پروفیسر عنوان چشتی کے علاوہ پروفیسر شمیم حنفی، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، میرا رضوی (تاباں صاحب کی نواسی) ڈاکٹر صغریٰ مہدی، جناب عبداللہ ولی بخش قادری صاحب، اور پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔

جلسے کے اختتام پر پروفیسر شمیم حنفی نے تعزیتی قرارداد پیش کی جس میں کہا گیا کہ "تاباںؔ صاحب نے مکتبہ جامعہ سے وابستگی کے دوران اسے ملک کا منفرد اشاعتی ادارہ بنایا۔ جہاں تاباںؔ صاحب کو لوگ اردو غزل کے معروف شاعر روشن خیال اور سرگرم سماجی کارکن اور دانشور کی حیثیت سے جانتے ہیں وہاں مکتبہ جامعہ کے حوالے سے بھی تاباںؔ صاحب کا تذکرہ عام تھا۔ مکتبہ کے تمام کارکن ان کے اٹھ جانے کو اپنا ایک ذاتی سانحہ سمجھتے ہیں۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے خاندان کا ایک ایسا بزرگ رخصت ہوگیا جس کی جگہ ہماری یادوں میں ہمیشہ محفوظ رہے گی۔

ہنگیرین اسکالروں کا لکچر

۵ رفروری ۹۳ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے شعبۂ تاریخ و ثقافت کے اشتراک سے شعبۂ مذکورہ کے سمینار روم میں ہنگری سے تشریف لائے دو اسکالروں کے لکچر کا انعقاد کیا۔ پروفیسر لیدیکو پشکاس جن کے لکچر کا موضوع تھا "آریوں کی اصل"، انھوں نے آریائی نسل سے متعلق مختلف نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آریائی قوم باہر سے آئی تھی۔ پروفیسر رابرٹ سائمن نے "اسلام کے اولین دور کی تاریخ میں بعض اہم موڑ"، کے عنوان سے دیے گئے اپنے لکچر میں اسلام کے ابتدائی عہد کے چند اہم مراحل کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ایک نئے معاشرے اور ریاست کی تشکیل کی۔

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۹۰ || بابت ماہ اپریل ۱۹۹۳ء || شمارہ ۴

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سیّد جمال الدین

بمبئی پر ایک اور سانحہ گزر گیا۔ دہشت گردوں نے بم کے دھماکوں سے ہندوستان کی معاشی راجدھانی کو جہنّم کا نمونہ بنا دیا۔ انھیں کیا حاصل ہوا۔ کھنڈر، دبی، کچلی، جلی لاشیں، سراساں عوام، معاشی نقصان۔ بمبئی کے باشندوں میں بڑا عزم ہے، شاید اور بلند عمارتیں پھر تعمیر ہوں گی۔ معیشت کی رفتار میں شاید پہلے سے زیادہ ترقی آئے گی۔ لیکن انسانیت کی جو شکست ہوئی ہے وہ فتح میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ سیکڑوں جانیں دہشت گردی کی نذر ہو گئیں۔ سیکڑوں انسان معذور ہو گئے، ان کے لیے کچھ آنسو بہا لیے گئے، کچھ آہیں بھر لی گئیں۔ خون کے عطیہ کے طفیل بعض کو نئی زندگی مل گئی۔ لیکن انسانیت شرمسار ہے۔ بمبئی میں جارح فرقہ واریت نے سیاسی مسئلہ کھڑا کیا ہے۔ مذہبی، علاقائی، لسانی اقلیتوں کی بقا کا مسئلہ کھڑا کیا ہے، انسانیت کی تقسیم کا مسئلہ کھڑا کیا ہے، مذہب کو انسان دشمن بنا کر پیش کیا جا رہا ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ہم تنگ دائروں سے نکل کر آفاقی قدروں کی بات کریں۔ انسان دوست بنیں اور انسان دوستی کا پیغام دیں۔

بمبئی کے بعد کلکتہ دہشت گردی کا نشانہ بنا اور خبریں یہ ہیں کہ دہلی کو بھی خطرہ ہے۔ اس دہشت گردی کا تعلق بین الاقوامی دہشت گردوں سے بتایا جا رہا ہے۔ لہٰذا ہوشیار اور محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ ایک بات سمجھنے سے ہم قاصر ہیں کہ بڑے بڑے حادثے ہو جاتے ہیں۔ سانحے گزر جاتے ہیں لیکن سفید ہاتھیوں کی طرح پرورش پانے والی ہماری سراغرساں ایجنسیاں کیا کرتی رہتی ہیں، نہ انھیں حادثہ ہونے سے پہلے کچھ خبر ہوتی ہے اور نہ حادثے کے بعد ان کی تحقیقات کسی ٹھوس نتیجے پر پہنچ پاتی ہیں۔ ٹیکس ادا کرنے والے شہری ملک کی تمام سراغرساں

ایجنسیوں کی کارکردگی کے بارے میں یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آخر ان کے وجود کا کیا جواز ہے۔

سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد امریکہ کو اگر کوئی دشمن دکھائی دیتا ہے تو بس
اسلام اور مسلمان۔ امریکیوں نے سیاست اور معاشیات کی تجدید کا جو بیڑہ اٹھایا ہے اس میں
انھیں اسلام ایک بڑی رکاوٹ نظر آرہا ہے۔ وہ ممالک جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں یا جہاں
اسلامی حکومت ہے ان کا حال کسی سے پوشیدہ نہیں، وہ مغرب کے تسلط کا مقابلہ کرنے کے
لیے اسلام کے نظام میں متبادل تلاش کرنے کی بات تو کرتے ہیں لیکن کیا یہ متبادل وہ تلاش کر
پائے ہیں اور جو کچھ کرنے میں وہ کامیاب ہوئے ہیں کیا وہ کلیتاً اسلامی ہے۔ ایک جد و جہد ہے
جو جاری ہے۔ پہلے امریکہ نے ایشیائی ملکوں میں اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے فنڈامنٹل ازم
کو بہت ہوا دی اور اب انھیں یہی فنڈامنٹل ازم اپنے منصوبوں کی کامیابیوں میں حائل نظر
آرہا ہے۔ خوب پروپیگنڈا کیا جارہا ہے کہ اسلام دہشت گردوں کا مذہب ہے اور مسلمان ناقابل اعتبار۔
حیرت کی بات یہ ہے کہ امریکہ میں ہونے والی دہشت گردی غالباً سیکولر یا قومی قرار پائی ہے اسے
عیسائی دہشت گردی نہیں کہا جاتا۔ نیویارک میں ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر بمباری ہوئی، اسقاط حمل مخالف
ایک دہشت گرد مائکل گریفن نے ڈاکٹر ڈیوڈ گن کو بائیبل کے نام پر بے رحمی سے قتل کر دیا لیکن
دہشت گردی کی ان وارداتوں کو عیسائی دہشت گردی سے تعبیر نہیں کیا گیا۔ امریکہ میں تین ہزار
سے زائد فنڈامنٹل اسٹ فرقے ہیں۔ اسقاط حمل کے مخالف فنڈامنٹل اسٹ دہشت گردوں نے
۱۹۹۲ء میں ۸۰ قتل کیے۔ امریکی معاشرہ کو عیسائی دہشت گردی کے خلاف حفاظتی اقدامات پر
بڑھتے ہوئے اخراجات کا بوجھ برداشت کرنا پڑ رہا ہے۔ اسقاط حمل مخالف تحریکوں کے خلاف جائزلو
کے تحفظ کے لیے انشورنس کی بھاری رقوم ادا کی جا رہی ہیں لیکن امریکہ میں دہشت گرد صرف ایک 'کلٹ'
یا 'سیکٹ' ہیں اور مسلم ممالک میں دہشت گردوں پر اسلامی لیبل چسپاں کیا جاتا ہے۔

دہشت گرد صرف دہشت گرد ہے۔ قانون سے باہر، آئین اور دستور سے خارج، جمہور سے الگ
اسلام میں دہشت گردی کا کوئی قانونی جواز نہیں ہے۔ دہشت گردی ظلم ہے اور اسلام ظالم
اور ظلم دونوں کی سخت مذمت کرتا ہے۔

محمد بدیع الزماں

ضربِ کلیم میں فن کے زوال کی الزام تراشی

(ماضی کے تناظر میں)

اقبالؔ کے کلام پر اعتراضات کی کوئی نہ کوئی نوعیت ان کی زندگی کے ہر دور میں رہی۔ مگر ہر دور میں سب سے زیادہ حملے ان کے فن پر ہوئے۔ اس لیے کہ نقادانِ ادب نے اردو شعراء کے کلام کی قدر و قیمت کو پرکھنے اور تولنے کا جو ایک بندھا ٹکا اصول مرتب کر رکھا تھا اور جو آج بھی قائم ہے جس پر مغرب کی تنقید نگاری کا اثر زیادہ نمایاں ہے، اُن اصولوں پر اقبالؔ کا کلام پورا نہیں اترتا تھا اور انھوں نے اُن کے کلام پر طرح طرح کے اعتراضات کیے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرورؔ :۔

> "نئی نسل نے دیکھا تو اقبالؔ کے کلام میں کئی خرابیاں نظر آئیں۔ ایک نے کہا کہ اقبالؔ کا کلام محدود اور مقامی Parochial ہے، دوسرے نے اعلان کیا کہ چونکہ اقبالؔ کی زندگی اور شاعری میں تضاد ملتا ہے اس لیے ان کی شاعری قابل اعتنا نہیں ہے۔ تیسرے نے.... آواز دی کہ اقبال کی شاعری بے جان ہے۔ زندگی سے اسے کوئی علاقہ نہیں۔ اقبال ایسے ماضی کی یاد میں محو ہے جو کبھی واپس نہیں آ سکتا۔ چوتھے کو اقبالؔ کے کلام میں مزدوروں اور جمہوریت کے خلاف وعظ نظر آیا۔ وہ کہنے

جناب محمد بدیع الزماں، ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ، ہارون نگر، فرسٹ سیکٹر پھلواری شریف پٹنہ ۸۰۱۵۰۵

لگے کہ اقبالؔ اسلامی فاشسٹ ہے۔ شاعروں نے کہا، وہ تو فلسفی ہے اسے شاعری سے کیا غرض۔ فلسفی بولے کہ وہ شاعر ہیں۔ صلح پسند حضرات ان سے اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ وہ قتل و خون کی دعوت دیتے ہیں اور چنگیز و تیمور کو دوست رکھتے ہیں۔ اب بھی ایسے اشخاص موجود ہیں جو اعلانیہ نہیں تو چھپے اور دبے ضرور اقبال کی زبان پر اعتراضات کرتے ہیں۔ آخر اس کی وجہ کیا ہے؟"

پروفیسر موصوف نے حالیہ برسوں میں اس سوال کا جواب خود دیا ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے مگر اقبال پر ایسا ہی اعتراض ضربِ کلیم کی فن کاری پر بھی ہے جسے کچھ نقادانِ ادب نے اقبالؔ کے فن کا زوال قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر ابو محمد سحر کہتے ہیں:-

"بالِ جبریل کے بعد اقبالؔ کے فن میں زوال کے آثار نظر آنے لگتے ہیں۔
ضربِ کلیم میں فلسفہ شاعری پر غالب ہے۔"

پچھلے سالوں بہار کی ایک یونیورسٹی کے ایم۔اے اردو کے امتحان میں اقبالیات کے پرچہ کے ماڈل سوالات میں کسی نقاد کے اس مقولہ کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کو کہا گیا ہے کہ

"ضربِ کلیم اقبالؔ کے فکر کا عروج اور اُن کے فن کا زوال ہے۔"

ان تنقیدوں سے تو عام طور پر یہی تاثر پیدا ہوگا کہ ضربِ کلیم سے قبل اقبالؔ کا صرف فکر ہی عروج پر نہ تھا بلکہ ان کا فن بھی عروج پر تھا جو ضربِ کلیم کے دور میں آکر زوال پذیر ہوگیا۔ قبل اس کے کہ ضربِ کلیم کے فن پر اظہارِ خیال کیا جائے یہ ضروری ہے کہ ہم ان سارے یلغار کو سامنے رکھیں جو اقبالؔ کے فن پر ان کی طالب علمی کے زمانے سے لے کر ضربِ کلیم کی اشاعت تک ان پر ہوئے تاکہ ہم صحیح طور پر اس نتیجہ پر پہنچ سکیں کہ کیا نقادانِ ادب کا یہ تجزیہ یا ان کی یہ الزام تراشی کہ اقبالؔ کے کلام میں فن کا زوال انھیں واقعی ضربِ کلیم کے دور میں نظر آیا کوئی وزن بھی رکھتا ہے؟ کیوں کہ اس سے بڑے حملے اقبالؔ کے فن پر ان کی کم عمری سے لے کر بالِ جبریل کے دور تک آتشیں اسلحوں سے ہوئے اور ماضی کا یہی تناظر ضربِ کلیم میں آکر اقبالؔ کے فن کے زوال کی الزام تراشی

کا جواب ہے۔ فرق صرف ہر دور میں الگ الگ تنقید کرنے والوں کے ناموں کا ہے۔
ہمیں پہلے تو یہ مان کر چلنا ہوگا کہ اقبالؔ کے قبل کے اردو شعراء کی شاعری کی قدر و قیمت طے کرنے کا ایک پامال راستہ تھا جس پر سب چلتے آئے تھے۔ فن کی ساری خصوصیات سب میں تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ یکساں تھیں اس لیے اقبالؔ کے فن کے نکتہ چینوں کو ان شعراء کی قدر و قیمت لگانے میں بہت آسانی تھی اور آج بھی ہے۔ الفاظ اور جملوں کے الٹ پھیر سے جس شاعر کے کلام کی قدر و قیمت آپ چاہیں آسانی سے لگا سکتے ہیں۔ مگر اقبالؔ نے اس پامال راہ کی پوری بساط ہی الٹ دی اور اپنی ایک نئی شاہراہ نکالی خصوصاً غزل میں جس نئی راہ کا اعتراف جناب کلیم الدین احمد کو بھی کرنا پڑا حالانکہ وہ اقبالؔ کے حامیوں میں نہیں۔ وہ معترف ہیں کہ

> "اقبالؔ نے ... ایک نئی راہ نکالی جس پر دوسرے بھی چلنے لگے، لیکن یہ بھی بھول گئے کہ یہ راہ اقبالؔ نے کھولی ہے جیسے ترقی پسند شعرا ... یہ ایک مختصر دائرے سے باہر قدم نہیں رکھ سکتے۔ وہ اس مختصر دائرے میں خوش نظر آتے ہیں۔ اُن میں یہ سکت نہیں کہ اقبالؔ کی طرح ایک نئی دنیا بنائیں۔"

اقبالؔ نے اپنی اس نئی شاہراہ میں ایک مرکزی نقطہ متعین کر کے ان سارے راستوں کو جنھیں زمانے نے توڑ پھوڑ کر رکھ دیا تھا پھر سے استوار کر کے اپنی شاہراہ کے مرکزی نقطہ پہ لاکر اپنی فکر کی جولانگاہ بنایا۔ تو ظاہر ہے کہ اقبالؔ کے نکتہ چینوں کو اقبالؔ کے کلام کے ہر دور میں یہ مشکل آپڑی اور آج بھی آتی ہے کہ ان کے کلام کی قدر و قیمت لگانے میں تنقید کے جن اصولوں پہ وہ اقبالؔ کے قبل کے شعرا کی قدر و قیمت لگاتے آئے ہیں وہ تو محض ایک چھوٹا سا دائرہ تھا اور یہاں تو پورا آسمان سر پہ ہے۔ اپنے مضمون "ضرب کلیم کا اسلوب میں" ضرب کلیم کی فنکاری پر نکتہ چینیوں کا جواب دیتے ہوئے پروفیسر سرورؔ نے اقبال کے نکتہ چینوں کو جو مجبوریاں

پیش آتی ہیں ان کی وجہ یہ بتائی ہے کہ

"اقبال دراصل کوہ ہمالہ کی طرح ہیں۔ ہمالہ کا تاج صرف ایورسٹ نہیں ہے بلکہ اس میں کن چن جنگا، کے ٹو، ننگا پربت، نندا دیوی، جیسی بہت سی چوٹیاں ہیں اور ہر چوٹی کا الگ حسن اور الگ عظمت ہے۔ جو لوگ سچدانند سنہا کی طرح اقبال کی بانگ درا کی شاعری کو اس لیے سراہتے ہیں کہ اس میں اقبال کی قومی شاعری ملتی ہے یا جو لوگ اردو شاعری کے لحاظ سے بال جبریل کو ہی سب کچھ سمجھتے ہیں... وہ دراصل ہمالہ کی ایک چوٹی کو دیکھ رہے ہیں، سارا کوہستان ہمالہ ان کی نظر میں نہیں ہے۔"

اب ان تمہیدی اشاروں کے بعد ضرب کلیم کے فن کو اقبال کے فن کا زوال قرار دیے جانے کی بات کو ماضی کے تناظر میں دیکھیے کہ کس طرح اقبال کی کم عمری کے وقت سے لے کر اس مجموعہ کی اشاعت تک اقبال کے فن کے نکتہ چینوں کے گروہ منظم طور پر اُن پر حملے کرتے رہے۔ ابھی اقبال کی عمر مشکل سے چوبیس سال تھی اور وہ لاہور میں تعلیم پا رہے تھے (جس کے مکمل ہونے کا سال ۱۸۹۹ء ہے) اور بانگ درا کے حصہ اوّل کی مشکل سے پانچ سات نظمیں اور اتنی ہی غزلیات منظر عام پر آئی تھیں کہ ان کے فن پر یلغار شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ ۱۹۰۱ء میں "تاج الاخبار" راولپنڈی نے اقبال کے کلام پر شدید اعتراضات کیے جس کا منھ توڑ جواب "فولاد" لاہور نے دیا۔ اُسی سال کسی نے "تنقید ہمدرد" کے فرضی نام سے اقبال کی شاعری پر زبان اور فن کی بنا پر اعتراض کیے جس کا جواب میر غلام بھیک نیرنگ نے "انبالوی" کے نام سے دیا۔ اقبال اپنے معترضوں کا جواب عموماً نہیں دیتے تھے مگر اسی زمانہ میں اشارۃً یہ ضرور کہا ؎

برا سمجھوں انھیں، مجھ سے تو ایسا ہو نہیں سکتا
کہ میں خود بھی تو ہوں اقبال اپنے نکتہ چینوں میں

جب اس چوبیس سال کی عمر میں بھی پانی اقبال کے سر کے قریب آ گیا تو انھوں نے

اکتوبر ۱۹۰۳ء کے رسالہ "مخزن" لاہور میں اپنا ایک مضمون اپنے زبان وبیان کے معاملے میں بالتفصیل شائع کرایا اور آخر میں اپنے نکتہ چینوں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا

"زبان کا معاملہ بڑا نازک ہوتا ہے اور ایک یہ ایسی دشوار گزار وادی ہے کہ بالخصوص ان لوگوں کو جو اہل زبان نہیں ہیں۔ یہاں قدم قدم پر ٹھوکر کھانے کا اندیشہ ہے۔ قسم بخدائے لایزال! میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ بسا اوقات میرے قلب کی کیفیت اس قسم کی ہوتی ہے کہ میں باوجود اپنی بے علمی اور کم مائگی کے شعر کہنے پر مجبور ہوجاتا ہوں۔ ورنہ مجھے نہ زبان دانی کا دعویٰ ہے نہ شاعری کا۔ راقم مشہدی میرے دل کی بات کہتے ہیں۔

منیم در من شمار بلبلاں امّا بایں شادم
کہ من ہم در گلستاں قفس مشت پرے دارم

ابھی یہ آگ ٹھنڈی بھی نہیں پڑی تھی کہ حسرت موہانی آتشیں اسلحوں کے ساتھ اقبال کے زبان وبیان کے خلاف میدان میں کود پڑے۔ اور اپنے "اردوئے معلّٰی" بابت یکم اگست ۱۹۰۳ء میں چھ صفحہ کا مضمون لکھا اور "مخزن" میں شائع شدہ اقبال کی تمام دلیلوں اور سندوں کو رد کرتے ہوئے انھیں ناصحانہ انداز میں تنبیہہ کی کہ

"اسے خاموشی کے ساتھ سنو۔ مولوی ممتاز علی تمھارے نادان دوست ہیں۔ ان کی باتوں پہ نہ جاؤ اور کوشش کرو کہ یہ الزام کبھی تم پر سے اٹھ جائے۔ ورنہ اگر پنجاب کے اخباروں کے ذریعہ سے ہندوستان میں غلط اردو مروج ہوجائے تو میرے نزدیک ایسی اردو کے رائج ہونے سے اس کا رائج نہ ہونا کچھ زیادہ برا نہیں۔"

اقبال نے "مخزن" کے مضمون میں "تنقید ہمدرد" سے کہا تھا کہ

"بے قصور اقبال اردو کو الٹی چھری سے ذبح کرنے کا مجرم نہیں۔ ہاں اس، نے اساتذۂ اردو کی پیروی کی ہے اور اگر یہ تقلید جرم ہے تو انا اول المجرمین

اس کا جواب حسرت نے اپنے متذکرہ بالا مضمون میں یہ دیا کہ

"جب تک مجھے یقین تھا کہ آپ سے غلطیاں نادانستگی کی بنا پر سرزد ہوئیں اس وقت تک میں اُلٹی چھری کا استعمال کرتا تھا۔ لیکن اب ان قطعی غلط الفاظ کے متعلق آپ نے قواعد وضوابط قائم کر کے دادِ تحقیق دی ہے۔ میں اپنے بیان گذشتہ میں ترمیم کرتا ہوں اور آئندہ سے یہ کہوں گا کہ آپ اردو کو سیدھی چھری سے حلال کرتے ہیں۔"

حسرت اقبال کی غلطیوں کی نشاندہی کرنے کے بعد مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں

"اقبال چونکہ خود زبانِ اردو کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں اس لیے وہ مجبوراً مثالوں پر بھروسہ کرتے ہیں اور اسی لیے اکثر کچھ کا کچھ سمجھ جاتے ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ ستار کا شوقین، کتابِ قانونِ ستار کی مدد سے کمودا اور تلنگ کی گتیں بیٹھ اور زمزمے کے ساتھ بجانا چاہتا ہے۔ اور ظاہر ہے وہ کتاب کی ہدایتوں کے مطابق اپنی بجائی ہوئی گت کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن اصل میں بجز استاد کی مدد کے نہ یہ گتیں صحیح نکل سکتی ہیں نہ شکیل۔"

اقبال کی نظمیں "عشق اور موت" اور "تصویر درد" پر ۱۹۰۳ء میں بہت سارے رسالوں میں اقبال کے زبان و بیان پر خوب خوب اعتراضات کیے گئے اور حسرت موہانی نے عدمِ صحتِ زبان کو برسوں تک اپنی تنقید کا نشانہ بنایا یہاں تک کہ چکبست لکھنوی سے بھی "کلامِ اقبال" کے عنوان سے اقبال پر تنقید لکھوائی اور "اردوئے معلّٰی" شمارہ اپریل ۱۹۱۰ء میں شائع کیا اور اس کا سلسلہ مئی اور ستمبر ۱۹۱۰ء کے شماروں میں بھی جاری رہا۔

اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے سلسلہ میں تین سال کے لیے یورپ چلے گئے تو خود بخود ان کے فن کی نکتہ چینیوں کا سلسلہ وقتی طور پر رک گیا۔ خیال کیجیے کہ ایک چوبیس پچیس سال کے طالب علم کی چند نظموں اور غزلوں پر جو "بانگِ درا" کے حصہ اوّل میں

شامل ہیں، سارے ادیب وشعراء زبان وبیان کو لے کر اقبال کے پیچھے پڑ گئے جب کہ ہم آپ اگر اس عمر کے شاعر میں کچھ فنی خامیاں ہوتی ہیں تو اس کی صغر سنی پر انہیں محمول کرتے ہوئے نظر انداز کر دیتے ہیں اور اگر اصلاح کی صلاحیت ہے تو اصلاحی مشورے دے دیتے ہیں۔ مگر یہاں تو سارے ادیب وشعراء یہ دیکھ رہے تھے کہ اس ٹمٹماتے ستارے میں مہ کامل بن جانے کے سارے آثار اور خصوصیات موجود ہیں اس لیے قبل اس کے کہ آسمانِ شاعری پر سارے درخشندہ ستارے اس کی تابانی سے ماند پڑ جائیں اس کا دیا ہی بجھا دیا جائے۔

اقبالؔ یورپ میں تعلیم مکمل کر کے ۱۹۰۸ء میں ہندوستان لوٹے۔ اقبالؔ کے زبان وبیان کے مداحوں میں حالیؔ، شبلیؔ، اور مولانا ابوالکلام آزادؔ بھی تھے۔ اقبالؔ نے "الہلال" کے شمارہ بابت نومبر ۱۹۱۲ء میں فاطمہ بنت عبداللہ کے حالاتِ زندگی سے متاثر ہو کر نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" لکھی، جو پہلی مرتبہ "الہلال" میں ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی۔ مولانا آزادؔ نے اس بات پر فخر کرتے ہوئے کہ اقبالؔ کی یہ نظم چھاپنے کا فخر "الہلال" کو حاصل ہے فرمایا:

"نامورانِ غزوۂ بلقان اور ہمدرد دہلی کی اشاعت پر خوش آمدید۔ جس کے سر آغاز اقبال کی نظم فاطمہ بنتِ عبداللہ ہے۔"

حسرتؔ موہانی کے "اردوئے معلّٰی" کے بعد لکھنؤ کے "اودھ پنچ" نے پھر ایک بار اقبالؔ کی ۱۹۰۸ء کے بعد کہی گئی ساری نظموں اور غزلوں کے زبان وبیان کو ہدف کا نشانہ بنایا اور جب محمدالدین فوقؔ نے اقبالؔ کی توجہ اس پر دلائی تو اقبالؔ نے جواباً عرض کیا:۔

> "لکھنؤ والے یا اور معترض یہ خیال کرتے ہیں کہ اقبالؔ شاعر ہے مگر میری غرض شاعری سے زبان دانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں ہے۔ نہ میں نے آج تک اپنے کو شاعر سمجھا ہے۔ حقیقت میں فن شاعری اس قدر دقیق اور مشکل ہے کہ ایک عمر میں بھی انسان اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ پھر میں کیوں کر کامیاب ہو سکتا ہوں۔ جیسے روزی کے

دھندوں ہی سے فرصت نہیں ملتی۔ میرا مقصود گاہ نظم لکھنے سے صرف اس قدر ہے کہ چند مطالب جو میرے ذہن میں ہیں ان کو مسلمانوں تک پہنچا دوں اور بس ..... شاعری محض محاورات اور اظہار بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ میرے معیار تنقید نگاروں کے ادبی معیاروں سے مختلف ہیں۔ میرے کلام میں شاعری محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ مجھے قطعاً یہ خواہش نہیں کہ دور حاضر کے شعرا میں میرا بھی شمار ہو۔"

"رموز بے خودی" فروری ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی نے "معارف" بابت اپریل ۱۹۱۸ء میں اقبال کے زبان و بیان پر نکتہ چینی کرنے والوں کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

"زبان کے لحاظ سے میں ڈاکٹر اقبال کو ان شعراء میں گنتا ہوں جو معنوی محاسن اور باطنی خوبیوں کے مقابلے میں الفاظ اور محاوروں کی ظاہری صحت کی پرواہ نہیں کرتے لیکن حق یہ ہے کہ اس ایک لغزش مستانہ پر ہزاروں سنجیدہ اور متین رفتاریں قربان ہیں۔ مصرعوں کے درو بست اور فصل و وصل میں قصور ممکن ہے لیکن یہ ناممکن ہے کہ جو مصرع ڈاکٹر اقبال کی زبان سے نکل جائے وہ تیر دلشتر بن کر سننے والوں کے دل و جگر میں نہ اتر آئے۔"

اپنے زبان و بیان کے متعلق سید سلیمان ندوی کو لکھے گئے خط مؤرخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء میں اقبال لکھتے ہیں:-

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا۔ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب ہو اور بس۔ اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش

کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت درجے کی جانکاری چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں۔"

اقبال نے اس طرح کے خطوط بار بار اپنے مخلص دوستوں کو لکھے کیوں کہ ان کے کلام کے فن اور زبان و بیان پر نکتہ چینیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری رہا کرتا تھا ورنہ ایک ہی بات بار بار وہ کیوں دہراتے۔ چنانچہ ۱۹۳۱ء میں سید سلیمان ندوی کو پھر لکھتے ہیں :-

"میں نے کبھی اپنے کو شاعر نہیں سمجھا اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب سمجھتا ہوں۔ فن شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصدِ خاص رکھتا ہوں جس کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کیا ہے ورنہ ؎

نہ بینی خیر ازاں مردِ خردست — کہ برمن تہمتِ شعر و سخن است

پھر اُسی زمانہ میں ایک خط حکیم احمد شجاع کو لکھتے ہیں :-

"میرے زیر نظر حقائق اخلاقی و ملّی ہیں۔ زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ فنِ شعر سے بھی میں بحیثیت فن کے نابلد ہوں۔"

اقبال کا کلام خواہ اردو میں ہو یا فارسی میں ان کے فن کے نکتہ چیں کوئی ایسا موقع نہ چھوڑتے تھے۔ جہاں انھیں نشانہ نہ بنائے جائے چنانچہ جب ۱۹۱۵ء میں اقبال کی سب سے پہلی فارسی مثنوی "اسرارِ خودی" شائع ہوئی تو اس پر خودی کو لے کر زبردست طوفان اٹھا جس کی قیادت خواجہ حسن نظامی کر رہے تھے مگر یہاں بھی در پردہ زبان و بیان ہی نشانہ تھا۔ بقول ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی:۔

"یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال کی جدّت طرازیوں سے دہلی اور لکھنؤ کے لوگ خفا تھے۔ اکبر اور حسن نظامی کی متصوفانہ مخالفت میں ایک

دبی ہوئی چنگاری اس احساس کی بھی تھی کہ اقبال اہل زبان نہیں ہیں۔"

اس مخالفت پر ایک پیشین گوئی بھی سن لیجیے جو اقبال نے ۱۹۱۶ء میں کی تھی اور جو صحیح ثابت ہوئی :-

"نہ حسن نظامی رہے گا نہ اقبال۔ یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے اُگے گا، ضرور اُگے گا اور علی الزعم مخالفت بار آور ہوگا۔ مجھ سے اس کی زندگی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ الحمد للہ۔"

"بانگِ درا" کی اشاعت مارچ ۱۹۲۴ء میں ہوئی۔ تب تک اس پہلے مجموعے کے فن پر اقبال کے نکتہ چینوں کے چھینٹوں کا پانی ان کے سر سے اونچا ہو چکا تھا۔ اُن کے مخلص دوست انھیں ان کے فن پر لگائے گئے اعتراضات سے زیادہ تر باخبر رکھتے تھے اور وہ اس کا جواب بھی دیا کرتے تھے۔ اقبال فن برائے فن کے قائل نہیں تھے اور وہ آرٹ کو اخلاقیات اور حیاتیات سے، بقول ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، علیحدہ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ اس نظریہ کو فاروقی صاحب نے "مہلک نظریہ" قرار دیتے ہوئے ایک موقع پر اس نظریہ پر اقبال کے ایک مضمون سے یہ اقتباس نقل کیا ہے :-

"مصوّرِ فطرت کو اپنی رنگا رنگ نگارآرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لیے افیوں کی چُسکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی آئے دن تواضع کی جاتی ہے کہ کمال صنعت اپنی غایت آپ ہے۔ انفرادی اور اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اسی لیے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔"

اب "بالِ جبریل" پر اقبال کے فن کے اعتراضات پر آئیے جو مجموعہ کہ جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا۔ ایک بار پھر اقبال کے فن کے نکتہ چیں نے "بالِ جبریل" کے فن کو تختۂ مشق بنایا جن میں سرِفہرست، علامہ سیماب اکبر آبادی کا نام ہے۔ وہ بمبئی سے شائع ہونے والے ماہنامہ "شاعر" کے اڈیٹر اور سب کچھ تھے۔ ایک ہی شمارہ بابت مئی، جون ۱۹۳۵ء میں انھوں

نے "بالِ جبریل" پر تابڑ توڑ تین مضامین شائع کر دیے اور بقول اکبر حیدری: "اپنا سارا مبلغ علم بے جا اعتراضات پر صرف کیا۔" نواب جعفر علیخاں اثر لکھنوی نے علامہ کے اعتراضات کا ایسا جواب دیا کہ پھر کسی کی ہمت نہ ہوئی کہ اقبال کی صحتِ زبان یا فن پر اعتراض کرے۔ مضمون کی تمہید میں اثر صاحب فرماتے ہیں:-

> "بالِ جبریل" کے شائع ہوتے ہی لوگوں نے اعتراضوں کی بوچھار کر دی حیرت یہ ہے کہ "بانگِ درا" کو صرف پرانے خیال کے لوگوں نے تختۂ مشق بنایا تھا جو الفاظ کے دروبست، مضمون کی صفائی کے دلدادہ اور نئی ترکیبوں، جدید تشبیہوں اور دیگر اختراعات یا اُپج کے جانی دشمن ہیں۔
> .... مگر "بالِ جبریل" کی منقبت میں یہ جماعت (نوجواں اور انگریزی داں طبقہ) بھی رجعت پسندوں کا ہمنوا ہے.... بالِ جبریل میں برق و باد و صاعقہ برسر کار ہیں۔ تاب لا سکتے ہو تو سنو اور منجملۂ طوفاں ہو جاؤ۔ ورنہ کانوں میں انگلیاں دے کر کسی کوٹھری میں دبک رہو۔"

اقبال کے فن کے معترضوں میں علامہ سیماب اکبرآبادی کے ساتھ جناب عبدالسلام ندوی بھی کود پڑے اور "اقبال کا دل" میں اغلاط کے عنوان سے ایک باب تک شامل کیا جس میں اقبال کی صحتِ زبان پر اعتراض کیے گئے۔ "بالِ جبریل" کے دور تک اقبال کے زبان و بیان پر کیے گئے حملوں پر اکبر حیدری اپنا یہ تاثر پیش کرتے ہیں:-

> "قصہ کوتاہ اقبال پر زبان کے اعتبار سے جو وار کیے گئے تھے وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔ ان یورشوں کے باوجود وہ اردو سے بددل نہیں ہوئے تھے بلکہ انھیں ہمیشہ اس زبان سے عشق و خلوص رہا۔"

میں نے اقبال کی طالب علمی سے لے کر "بالِ جبریل تک" اقبال کے فن پر کیے گئے اعتراضات کو بالتفصیل اس لیے پیش کیا تاکہ قارئین کو یہ تاثر نہ ہو کہ ضربِ کلیم کے قبل سارے ادیب و شعراء اقبال کے فن کے رطب اللسان تھے اور

"ضرب کلیم" میں چونکہ فن کا زوال ہو گیا اس لیے نقادوں نے ایسی بات کہی۔ زبان و بیان کے معاملہ میں اقبال اپنے نظریۂ فن کی وضاحت ہمیشہ کرتے رہے چنانچہ سردار عبدالرب نشتر کو اپنے خط مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں:۔

"زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہے۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاقِ سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے۔"

اب "ضرب کلیم" پر آئیے۔ چونکہ اقبال اپنے کلام کے فن کے معاملے میں اپنی طالب علمی سے لے کر "بال جبریل" تک کی گئی نکتہ چینیوں سے بخوبی واقف تھے اور جانتے تھے کہ میری مقبولیت کے پیش نظر میرے نکتہ چیں کوئی آخری حربہ ضرور استعمال کریں گے اس لیے "ضرب کلیم" (جس کی اشاعت اپریل ۱۹۳۶ء میں ہوئی) میں اقبال نے تمہید کے قبل ناظرین کو مخاطب کر کے فرمایا:۔

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر — تیرا زُجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام — میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات — فطرت "لہو ترنگ" ہے غافل! نہ "جل ترنگ"

"ضرب کلیم" کے آرٹ کے متعلق اقبال سر راس مسعود کو لکھتے ہیں:۔

"یہ ایک اعلان جنگ ہے۔ زمانۂ حاضر کے نام اور ناظرین سے میں نے خود کہا ہے کہ: "میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ"۔ نوائے چنگ یہاں موزوں نہیں ہے۔"

سر راس مسعود کو لکھے گئے اس خط میں ایک جملہ یہ بھی ہے کہ: "اس کا مقصود یہ ہے کہ بعض خاص خاص مضامین پر میں اپنے خیالات کا اظہار کروں۔" اس جملے کو نقل کر کے پروفیسر آل احمد سرور کہتے ہیں:۔

"اس اظہار کا حق ہر شاعر کو نہیں۔ یہ اُسی شاعر کو زیب دیتا ہے جس نے تجربات کے بحرِ بے کنار سے موتی نکالنے کی مشق بہم پہنچائی ہو اور جسے خیال کو کم سے کم الفاظ میں سمو دینے پر قدرت حاصل ہو گئی ہو۔"

پروفیسر موصوف نے اپنے مضمون "ضربِ کلیم کا اسلوب" میں "ضربِ کلیم" سے ۲۶ اشعار اور بہت سی نظموں کو نقل کر کے یہ اظہارِ خیال کیا ہے کہ

"ان اشعار میں شاعر کا بھرپور وار ہے۔ ہم اس کے نقطۂ نظر سے اتفاق کریں یا نہ کریں۔ لیکن اس نے شعر میں فکر کے چراغ جلائے ہیں۔ ان کی روشنی ہم ضرور محسوس کرتے ہیں اور اس احساس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خاصے پیچیدہ اور تہہ دار تجربے کم سے کم الفاظ میں اور کبھی ایک دو ترکیبوں کے سہارے اس صفائی اور قطعیت کے ساتھ قلم بند کر دیا گیا ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے منطقی صداقت کو چھوڑ کر شعری صداقت کے ساتھ ہو لیتے ہیں۔"

"ضربِ کلیم" کے فن پر ان کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ

"ان اشعار میں شاعر کا بھرپور وار ہے۔ ہم اس کے نقطۂ نظر سے اتفاق کریں یا نہ کریں۔ لیکن اس نے شعر میں فکر کے چراغ جلائے ہیں۔ ان کی روشنی ہم ضرور محسوس کرتے ہیں اور اس احساس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خاصے پیچیدہ اور تہہ دار تجربے کم سے کم الفاظ میں اور کبھی ایک دو ترکیبوں کے سہارے اس صفائی اور قطعیت کے ساتھ قلمبند کر دیا گیا ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے منطقی صداقت کو چھوڑ کر شعری صداقت کے ساتھ ہو لیتے ہیں۔"

"ضربِ کلیم" کے فن پر اُن کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ

"اقبال" کے اسلوب کے استنادیا کھرے پن کو اس کے ہر رنگ میں پہچاننا ضروری ہے۔ اقبال کی شخصیت اور شاعری کی طرح ان کا اسلوب بھی ایک

بت ہزار شیوہ ہے۔ اس کی وحدت میں کثرت کی جلوہ گری ہے۔ ہمیں اس وحدت اور کثرت دونوں کو تسلیم کرنا چاہیے اور اسی طرح ضرب کلیم میں ان کے اسلوب کی معنویت کو بھی جس میں حکمت کی شعریت بے حجاب ہے۔"

ضرب کلیم کو اقبال کے فن کا زوال کہنا آرٹ یا نظریۂ فن کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا ہے۔ ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ زبان محض ذریعہ ہے ہمارے خیالات کے اظہار کا۔ یہ بذات خود ہمارا مقصد نہیں اس لیے وہ لوگ جو محض زبان و بیان کی دلکشی پر قانع ہو کر رہ جاتے ہیں اور اُس سے کسی اعلیٰ خیال کا اعلیٰ جامہ تصوّر نہیں کرتے ان لوگوں کی مانند ہیں جو شراب آتشیں کو بھول کر خالی پیالے کی نقّاشی و رنگینی پر مر مٹتے ہیں۔ زبان و بیان کے حُسن سے آب و رنگ آ سکتا ہے روح نہیں آ سکتی۔ زبان دانی ادیب کے لیے پہلا قدم ہے منزل نہیں۔ اور تنقید کی ساری عمارت اس سنگِ بنیاد پر قائم تو کی جا سکتی ہے اٹھائی نہیں جا سکتی ہمیں آب و رنگِ شاعری کا جائزہ لیتے وقت یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس کا وجود و عدم وجود اور اس کی قدر و قیمت کچھ مواد اور موضوع کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اقبال آب و رنگِ شاعری کو قوموں کے لیے سمِ قاتل سمجھنے لگے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ سننے والے محض نغمہ و سرود کی لطافت میں کھو کر رہ جاتے ہیں۔ ان کی نگاہ صرف حُسنِ طبیعت تک محدود رہتی ہے، سوزِ دروں تک نہیں پہنچتی۔

آرٹ میں انفرادیت کی اہمیت لفظوں کی پرستش، محاورات کے اُلٹ پھیر اور زبان و بیان پر منحصر نہیں بلکہ اس کے لیے بڑے غور و فکر اور گہرے درد محبت کی ضرورت ہے جو انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کے تناقص و تضاد اور بے آہنگی کو دور کرے۔ اقبال نے پہلی بار معاشرے، افراد اور کائنات میں انسان کا کھویا ہوا منصب واپس دلانے کی کوشش کی۔ انفرادیت کے اسی رجحان میں اقبال کی عظمت پنہاں ہے۔ جس عہد میں صرف فنّی لوازمات آخری قدر مان لیے جائیں گے۔ اس کے متعلق یہ گمان غلط نہ ہوگا کہ وہ ارتقا کے امکان اور تقاضوں سے منحرف ہو گیا ہے۔

اقبال کے بار بار یہ کہنے سے کہ وہ نہ تو زبان کی پرستش کرتے ہیں اور نہ خود کو شاعر سمجھتے ہیں ان کے نکتہ چینیوں نے یہ نکتہ نکالا کہ اقبال شاعری کو ہیچ سمجھتے تھے۔

چنانچہ ایسے نکتہ چینوں کے سربراہ کلیم الدین احمد نے اپنی آخری کتاب: اقبال۔ ایک مطالعہ" میں تو انھیں شعراء کی فہرست سے یکسر خارج ہی کر دیا ہے۔ مگر ہمیں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ اقبال کی نگاہ میں وہ شاعر کسی قدر کا مستحق نہیں جس کی نوا مردہ، افسردہ اور بے ذوق ہو خواہ وہ کتنا ہی بڑا فنکار کیوں نہ ہو۔ اقبال نے اپنے نظریہ فن پر "ضرب کلیم" ہی میں "ادبیات، فنون لطیفہ" کے باب کے تحت بہت سی نظموں میں روشنی ڈالی ہے جس پر مزید اضافہ کی ضرورت نہیں مگر ایسے نکتہ چینوں کو ڈاکٹر عبدالمغنی نے بہت خوب جواب دیا ہے کہ

"اقبال کا فن دوسرے سچے اور بڑے فنکاروں کی طرح فکر سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال فن کی ہیئتی خصوصیت کو نہیں مانتے یا انھوں نے محض اپنے افکار کی تبلیغ کے لیے فن کو صرف آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا۔ اگر ایسا ہوتا تو آلۂ کار شاعری کیوں؟ "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" کی طرح چند اور خطبات کافی ہوتے۔"

آپ نے دیکھا کہ "ضرب کلیم" میں اقبال کے فن کے زوال کی الزام تراشی کوئی نئی دریافت نہ تھی۔ ناقدوں کے ایک گروہ نے ان کی ساری زندگی، ان کے ہر کلام میں فن کا زوال ثابت کرنے کی کوشش کی۔ البتہ "ضرب کلیم" کا نام لے کر پھر ایسا کہنا (وہ آخری مٹی ہے جسے ان چینوں نے اقبال کے کلام پر ڈال کر فاتحہ پڑھ لیا۔

پروفیسر سرور نے اقبال کے فکر و فن دونوں پر بہت صحیح تجزیہ کیا ہے کہ "شاعر صحیح معنوں میں اپنے اشعار میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ جو شخصیت اشعار کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے ہمیں سروکار رکھنا چاہیے۔ باقی سب کہانیاں ہیں۔"

سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

علامہ کنتوری کا نظریہ تعلیم

علامہ حکیم مولوی سید غلام حسنین کنتوری متوفی (۱۹۱۸ء/۱۳۳۷ھ) ایک جلیل القدر عالم و فاضل اور مصلح قوم تھے۔ آپ علامہ کنتوری کے لقب سے ملقب ہوئے۔ آپ کو ابتدا ہی سے درس و تدریس سے دلچسپی تھی۔ آپ کا سلسلہ درس مدرسہ سلطانیہ سے شروع ہوا تھا جو لکھنؤ کا پہلا شاہی مدرسہ تھا۔ پھر جب "مدرسۃ ایمانیہ" لکھنؤ کی بنا ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء میں ہوئی تو آپ اس میں بھی درس دیتے رہے اور اس کے فروغ کے لیے کوشاں رہے۔ اس کے علاوہ آپ نے عبداللہ پور دھولڑی رسول پور ضلع میرٹھ میں بھی مدارس کی بنا فرمائی جیسا کہ آپ کی خود نوشت سوانح سے واضح ہے۔

دوران تعلیم و تدریس علامہ کنتوریؒ نے اولاً محسوس فرمایا کہ دینی مدرسوں میں جو درس نظامی جاری ہے اس میں تبدیلی ضروری ہے اور اس کے علاوہ دینی مدارس میں دینی تعلیم کے علاوہ صنعتی تعلیم کا اجراء بھی ضروری ہے تاکہ دینی طلبہ اپنا ذریعہ معاش دینی تعلیم کو نہ بنائیں بلکہ اپنی معاش صنعت و حرفت کے ذریعہ حاصل کریں اور علامہ کنتوری نے خود بھی اس پر عمل کر کے قوم کو دکھایا۔ چنانچہ اس نظریہ کے مطابق علامہ کنتوری نے گھڑی سازی کی تعلیم کا سلسلہ بھی مدرسہ ایمانیہ میں جاری فرمایا۔

علامہ کنتوری فرماتے ہیں۔ " ہمارے معزز اہل علم چونکہ سیکڑوں برس سے درس نظامی کے پڑھنے پڑھانے کے عادی ہیں اور قدیم طریقہ اور قدیم کتب کو بالکل بالائے طاق

پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی ۵-۱۳۰/۴ ۔ نیو سر سید نگر، علی گڑھ۔

رکھ دیا ہے۔ زمانہ حال میں جن علوم کی تعلیم کالج اور اسکول انگریزی میں ہو رہی ہے اور ضرور تھوڑے دنوں میں اس کا ایسا خراب اثر پڑے گا کہ ہم کو روتے ہوئے بایں الفاظ کہنا پڑے گا اس کی کبھی خبر آپ کو نہیں ہے اور ہم نے ابھی سے علوم جدیدہ کی کتب جو مصر وغیرہ میں عربی میں ترجمہ ہو کر مشتہر ہوئی ہیں دیکھیں اور اخبارات کا پڑھنا شروع کر دیا ہے۔ لہٰذا ہمارا ارادہ ہوا کہ نصاب تعلیم میں کچھ تغیر و تبدیلی کریں۔"

علامہ کنتوری نے فرمایا: "جب کسی قوم پر تباہی آتی ہے سب سے پہلے اس کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور عقل زائل ہونے کو لازم ہے کہ تحصیل علم کے طریقے جو مفید ہیں اس قوم سے بالکل مفقود ہو جاتے ہیں اور معاش پیدا کرنے کے طریقے بھی خراب ہو جاتے ہیں۔ ہم کو اس وقت چونکہ ایک مدرسہ کا انتظام ہمارے ذمہ ہے فقط نصاب تعلیم پر بحث کرنی ضروری ہے۔ انگریزی عملداری ہمارے صوبہ میں قائم ہو چکی اور دنیا کا رنگ بدل چکا مگر ہمارے ارکان دین، علمائے اعلام کو یہ کبھی خبر نہیں کہ دنیا کا رنگ تبدیل ہو چکا ہے اور اب دین اور دنیا دونوں کی ترقی کے لیے اصول بھی اور ہو گئے ہیں۔ اٹھارہ برس آج سے پہلے کہ ہماری سلطنت تھی اور ہم کو ہر طرح سے اطمینان تھا اور ہماری مذہبی تعلیم کی قدر تھی۔ اب تو مذہبی تعلیم کی قدر فقط خاص اہل مذہب کو بشرط لحاظ اصول مذہبی ہوتی ہے اور دنیوی اغراض تو اب ہمارے علماء اور مجتہدین میں سے کسی کے متعلق نہ رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب اگر ہم عربی پڑھیں تو خالص دین کی غرض سے۔ ہمارے درس نظامی میں جس قدر علوم پڑھائے جاتے ہیں، صرف اور نحو سے لے کر الٰہیات اور علم تفسیر تک کوئی کتاب کسی علم کی پوری نہیں پڑھائی جاتی اسی وجہ سے ہمارے فارغ التحصیل طلبہ ہر علم میں ناقص رہتے ہیں۔ سوائے ان لوگوں کے جو اپنے ذاتی شوق سے زمانہ تحصیل یا بعد فراغ درس نظامی اپنے ذاتی مطالعہ کی قوت سے کسی علم میں تکمیل کے درپے ہوں۔ اسی نظر سے ہم نے طلبہ کو درس نظامی کی قید سے رہا کر کے جو طریقہ ہمارے نزدیک مناسب تھا اسی طور سے پڑھایا مثلاً شرح تجرید پڑھاتے وقت جو دلیل کسی مسئلہ کی آئی اس کو دعوے جو نسبت

تھی اس کو سمجھا کہ دلیل عام ہے یا خاص ہے یا مساوی۔ اس کے بعد دلیل کی قسم بتلائی کہ لمی ہے یا انی اور برہانی ہے یا جدلی جدالی ہے یا سفطی جو ایراد اس دلیل پر ہوا تھا اس کو فنِ مناظرہ کے قواعد سے نقص اجمالی یا تفصیلی یا منع صحیح یا مکابرہ یا معارضہ اور کس قسم کا معارضہ یہ سب کچھ سمجھایا اور دلیل کے مقدمات اور شکل منطقی اور اس شکل کے شروط نتیجہ دہی اسے ضرب خاص کی یہ بھی بتائی اس طریق تعلیم سے طلبہ کو یہ بصیرت ہوئی کہ اب وہ خود ان امور کو حل کر کے بزور مطالعہ بیان کرنے لگے۔ ایضاً۔ چونکہ عبارت کتاب کی پورے قضیہ پر اور اس کی جہت پر نہیں ہوئی، لہٰذا اس عبارت سے قضیہ منطقی بنانے کا طریقہ بھی طلبہ کو بتلایا۔ دو مہینے میں ان کی یہ کیفیت ہوگئی کہ علاوہ اپنی کتاب کے دیگر کتب درسیہ کے طرقِ استدلال بہ ان پر منکشف ہونے لگے۔

اخبار الاخبار لکھنؤ ۷ رجنوری ۱۸۷۳ء میں علامہ حکیم مولوی سید غلام حسنین کنتوری منصرم مدرسہ ایمانیہ و مدرس درجہ اعلیٰ کے اوقات درس کا جو نقشہ شائع کیا گیا ہے اس سے واضح ہے کہ علامہ کنتوری ۹ بجے صبح سے ساڑھے تین بجے شام تک اور پھر آٹھ بجے شب سے ۹ بجے شب تک مندرجہ ذیل کتب کا درس دیتے تھے۔

رضی و قطبی و شرح و کافیہ، اُقلیدس، اسرار خفیہ طبیعیات، الٰہیات میبذی، شرائع الاسلام، نفیسی و حمیات قانون (طب)، مناہج التحقیق در فقہ استدلالی مولفہ جناب میرن صاحب قبلہ اور شرح تجرید علامہ حلی علیہ الرحمہ۔

علامہ کنتوری نے اپنے عہد میں دینی تعلیم کے ساتھ صنعتی تعلیم کی اہمیت پر پر زور مضامین لکھے۔ وہ ایسی تعلیم کے مخالف تھے جو انسان کو نوکری پر مجبور کرے بلکہ وہ ایسی تعلیم چاہتے تھے کہ جو انسان کو صناع بنائے اس لیے کہ اُن کو یقین تھا کہ ہر تعلیم یافتہ شخص کو ملازمت ملنا محال ہے چنانچہ علامہ کنتوری اس تعلیم کو جو سرسید کے عہد میں ان کے بنا کردہ کالج میں جاری ہوئی تھی مسلمانوں کے لیے ناکافی سمجھتے تھے۔ علامہ کنتوری کا خیال تھا کہ اس تعلیم سے مسلمانوں کی اقتصادی حالت نہ سدھر سکے گی نیز جدید تعلیم مسلمانوں کا رخ دہریت اور نیچریت کی طرف

پھیر دے گی اور دینیات کی تعلیم معمولی جو اس کالج میں دی جائے گی اس سے مسلمانوں کی اخلاقی اصلاح ممکن نہ ہو گی۔

علامہ کنتوری نے جس بستی میں قیام فرمایا وہاں طلباء کو دینی تعلیم کے ساتھ کسی نہ کسی صنعت کی تعلیم بھی دی جس سے ان کی معاشی حالت بہتر ہوئی مثلاً آپ نے لکھروولی ضلع مظفر نگر میں شکر کا کارخانہ، جلالی ضلع علی گڑھ اور لکھروولی ضلع مظفر نگر میں نیل کا کارخانہ، کاندھلہ ضلع مظفر نگر میں چربی کی بتی اور پنیر کا کارخانہ، حمزہ پور ضلع جون پور میں صابن کا کارخانہ قائم کر کے طلبہ اور شائقین کو ان صنعتوں کی عملی تعلیم دی۔ علامہ کنتوری نے خاص طور سے ان صنعتوں کی تعلیم کی جانب خصوصی توجہ دی کہ جو قصبات و دیہات میں بسہولت جاری ہو سکتی تھیں۔

علامہ کنتوری نے قومی اصلاح و فلاح کی خاطر دیگر صنعتوں کے علاوہ علم کیمیا اور کیمیاوی تدابیر و تراکیب کی تعلیم کو بھی طلبہ کے لیے ضروری سمجھا۔ چنانچہ آپ نے خود بھی کیمیاوی تجربات کیے۔ کیمیکل سوسائٹی بنائی اور کیمیا گری سے ذوق رکھنے والے حضرات کو کیمیاوی تجربات کرنے اور تجربات شائع کرنے پر آمادہ فرمایا۔ جیسا کہ رسالہ مفتاح الاسرار اقلیمیا، قدیمیا اور الکیمیا کتب شاہد ہیں۔ کیمیاوی تجربات میں کامیابی کے ساتھ فن کشتہ سازی بھی آپ نے مہارت کامل حاصل کی اور اس فن کی تعلیم بھی طلبہ کو دی۔

علامہ کنتوری "علم طب" کی تحصیل بھی طالب علموں کے لیے ضروری خیال فرماتے تھے۔ چنانچہ آپ نے شائق طلبہ کو علم طب کی تعلیم بھی دی اور اس کے ساتھ ہی اردو داں طلبا کے طب کی سہولت کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ نے اوّلاً القانون، کامل الصناعت، موجز قانونچہ وغیرہ درسی کتب کے تراجم بزبان اردو فرمائے جو مطبع منشی نول کشور لکھنؤ سے شائع ہوئے۔ ان کتب سے طب کے طلباء کو بہت فائدہ پہنچا۔ علاوہ ازیں آپ نے خود اپنے طبی تجربات مختلف امراض کے علاج سے متعلق مفتاح الاسرار وغیرہ رسائل میں شائع فرمائے اور دیگر اطبائے ہند سے بھی اپیل کی کہ وہ بھی اپنے طبی تجربات رسائل میں شائع فرمائیں چنانچہ الحکیم، حامی الصحت وغیرہ طبی رسائل میں مفید طبی مضامین

اور طبی تجربات شائع ہوئے جن سے نو آموز اطبّاء و طلبہ نے خاطر خواہ فوائد حاصل کیے۔ راقم الحروف نے علامہ کنتوری اور طب نامی کتاب میں علامہ کنتوری کے طبّی تجربات پیش کیے ہیں۔

غرضیکہ علامہ کنتوری کا خیال تھا کہ ایک طالب علم کو نہ صرف دینی علوم سے بلکہ صنعتی و طبی علوم و فنون سے بھی بہرہ مند ہونا چاہیے تاکہ وہ علم حاصل کرنے کے بعد صرف نوکری کے لیے مجبور نہ رہے بلکہ کسی نہ کسی ایسی صنعت اور ایسے فن کا بھی ماہر ہو کہ اس صنعت اور اس فن کے ذریعہ اپنی معاش پوری کر سکے اور ذرائع معاد کو ذرائع معاش نہ بنائے اور اس طرح نیک نامی کے ساتھ اپنی زندگی گزارے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔

۱۔ لائف۔ سوانح عمری علامہ کنتوری مطبوعہ خادم التعلیم اسٹیم پریس لاہور۔

۲۔ انتصار الاسلام جلد اول و دوم و سوم۔ مولفہ علامہ حکیم مولوی سید غلام حسین کنتوری مطبوعہ لاہور۔

۳۔ اخبار الاخبار لکھنؤ باہتمام مولانا سید محمد علی فرزند اصغر علامہ کنتوری ۱۸۷۲ء۔

۴۔ منشوراتِ علامہ کنتوری
۵۔ افاداتِ علامہ کنتوری
۶۔ سفر نامۂ علامہ کنتوری
۷۔ علامہ کنتوری اور طب

(۴ تا ۷) مولفہ پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی
ناشر: ادارۂ ہمدانیہ جلالی ضلع علی گڑھ۔ یوپی۔

بقیہ بجٹ ۹۴-۱۹۹۳ء

یہ بجٹ انتہائی مخلصانہ صالح جذبہ ترقی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں معیشت کے تمام طبقات کے ہر اس پہلو کو سمیٹ لیا گیا ہے جو ترقیاتی عمل میں معاون ثابت ہوں۔ یہ بجٹ ایک ایسی شخصیت بن گیا ہے جو ہر فرد کے طرز زندگی کے قریب معلوم ہوتا ہے اور ہر فرد اس سے بھرپور فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ درحقیقت ملک کے بجٹ کا کردار ایسا ہی ہونا چاہیے جو حاکم سے زیادہ دوست و مونس و غم خوار سا لگے۔

اکمل ایوبی

صفیہ عامر

ریاضیات اور جغرافیہ میں خوارزمی کی خدمات

اسلام نے ترکوں کو ایک نئی تہذیب عطا کی۔ انھوں نے اس کے مراکز سے باہر، ایشیا کے مشرق میں چین، جنوب مشرق میں ہندوستان، شمال میں روس اور مغرب میں اناضول تک پھیلایا۔ اس کے علاوہ انھوں نے نہ صرف یورپ اور افریقہ کو اس تہذیب سے روشناس کرایا بلکہ خود بھی اس سے بہت متاثر ہوئے۔ عہد وسطیٰ میں ترکوں کے معاشی، سیاسی، قانونی اور علمی تصوّرات پر اسلامی آئیڈیالوجی پوری طرح اثر انداز ہو چکی تھی اور ان کی تہذیب پر اسلام کا دنیوی اور تہذیبی اثر بہت مستحکم تھا ترک قوم ہمیشہ سے علم کی شیدائی رہی ہے اور کیونکہ عہد وسطیٰ میں علم سے مراد علم کلام تھا، اسلامی علم کلام جلد ہی ان کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ ترکوں نے بڑے بڑے مدرسے قائم کیے جن کا مقابلہ ہماری آج کل کی جامعات سے کیا جا سکتا ہے۔ یہاں طلباء اور علماء عربی فن خطابت، علم منطق، فلسفہ، اسلامی تاریخ، حدیث، فقہ، تفسیر قرآن اور علم ریاضی کا مطالعہ کرتے تھے۔ کیوں کہ ان اداروں میں ذریعۂ تعلیم عربی زبان تھی اس لیے ان مضامین پر جو کتابیں لکھی گئیں، عام طور سے عربی میں تھیں۔

ترک دیگر علوم کے بھی شائق تھے اور انھوں نے علم کی تقریباً تمام شاخوں میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ سائنس کی تاریخ میں انھیں ایک مخصوص مقام حاصل ہے اور اس سلسلے

پروفیسر اکمل ایوبی، شعبۂ دراساتِ اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ۔

اردو ترجمہ: محترمہ صفیہ عامر، ریسرچ اسکالر شعبہ دراسات اسلامیہ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

کی خدمات بہت وسیع اور دوررس اثرات کی حامل رہی ہیں۔ ترکستان کے اویگور ترکوں (۷۴۰ء۔ ۱۳۳۵ء) نے بھی جو ترقی یافتہ اور تہذیب و تمدن کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے، سائنس کے مطالعے میں بہت دلچسپی دکھائی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک اویگور تصنیف میں سورج کے مقابلے میں سیاروں کی حرکات بیان کی گئی ہیں[۱] صفتہ کائنات Cosmography پر ایک دوسری اویگور تصنیف میں سیاروں کی گردش کا ذکر ہے[۲] لیکن اسلامی عہد وسطیٰ کی سب سے نمایاں صاحب فہم ترک شخصیتوں میں سے ایک ابو عبداللہ بن موسیٰ الخوارزمی تھے۔ (پیدائش تقریباً ۸۰۰ء۔ وفات تقریباً ۸۴۷ء) جو ایک ماہر ریاضی و ہئیت ہونے کے علاوہ جغرافیہ داں اور مورخ بھی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے قدیم فلکیاتی نقشے کے مصنف الخوارزمی ہی تھے۔ ان کو علم حساب اور الجبرا کی قدیم ترین کتابوں کا بھی مصنف بتایا جاتا ہے جن کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا تھا اور سولہویں صدی عیسوی تک یورپ کی جامعات میں انھیں ریاضی کی بنیادی درسی کتابوں کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا۔ ان کا وطن ترکستان میں خوارزم (جدید خیوہ) تھا۔ لیکن ان کی تمام تصانیف عربی زبان میں ہیں۔ اس طرح وہ نسلاً تو ترک تھے، لیکن زبان کے اعتبار سے عربی تھے۔ عباسی خلیفہ المأمون (۸۱۳۔ ۸۳۳ء) نے، جو خود ایک فلسفی، عالم دین، اور علم کا سرپرست تھا انھیں بغداد طلب کیا۔ اس نے وہاں اپنا مشہور بیت الحکمہ قائم کیا تھا، جو ایک جدید تحقیقی اکادمی کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ بیت الحکمہ کا ایک وسیع اور معیاری کتب خانہ تھا جس کا نام تھا خزانہ کتب الحکمہ۔ مختلف مذاہب و عقائد کے علماء وہاں موجود تھے، جو نہ صرف علمی فن پارے تصنیف کرتے تھے، بلکہ یونانی سنسکرت، پہلوی اور دیگر زبانوں کی تمام عظیم واہم تصانیف کا عربی میں ترجمہ بھی کرتے تھے۔ ابن الندیم[۳] اور ابن القفطی[۴] کے حوالے سے ڈاکٹر عائد بن سائلی لکھتے ہیں کہ موسیٰ الخوارزمی خزانہ کتب الحکمہ[۵] سے منسلک تھے اور پوری طرح اس کے کام میں منہمک رہتے تھے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ خلیفہ المامون نے انھیں

شاہی ہیئت داں مقرر کیا تھا۔ اس نے انھیں ایک ہندوستانی تصنیف برہمہ سپھوٹہ سدھانتہ (عربی میں السند ھند) کی تلخیص کا کام سونپا تھا۔ موسیٰ الخوارزمی نے بعض یونانی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ انھوں نے خود بھی علم ہیئت، ریاضیات جغرافیہ اور تاریخ پر عالمانہ کتابیں لکھیں۔ المامون کے ہی ایما پر الخوارزمی نے فلکیات کے موضوع پر اپنا رسالہ تصنیف کیا اور الجبرا کے موضوع پر اپنی کتاب خلیفہ المامون سے معنون کیا۔

موسیٰ الخوارزمی عہد وسطیٰ کی اہم ترین علمی ذہن رکھنے والی شخصیتوں میں سے ہیں اور ساتھ ہی اہم ترین مسلم ریاضی داں بھی ہیں جنھیں بجا طور پر الجبرا کا موجد کہا جاتا ہے۔ انھوں نے علم حساب پر کتاب الجامع والتفریق بحساب الھند لکھی جسے کتاب حساب العدد الھندی بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں پہلی بار انھوں نے اعداد کی نشاندہی حروف تہجی کے ذریعے نہ کر کے ہندوستانی ہندسے استعمال کیے ہیں جن میں صفر بھی شامل ہے۔ اسی طرح اعشاریاتی اعداد کو ترتیبی نظام کے تحت ظاہر کرنے کا طریقہ بھی اس کتاب میں پہلی بار استعمال ہوا ہے۔ اس میں جمع تفریق، ضرب اور تقسیم کے چار بنیادی اعمال کا ذکر ہے۔ معمولی کسر اور ایسی کسر جس کا نسب نما ساتھ یا ساتھ کی کوئی قوت ہو وہ بھی اس میں شامل ہیں۔ کتاب میں جذر نکالنے کا بھی بیان ہے کتاب کا اصل عربی متن تو تلف ہو گیا ہے لیکن اس کا لاطینی ترجمہ De Numero Indico موجود ہے جو ایک انگریز عالم Adelard of Bath نے بارھویں صدی میں کیا تھا۔ یہ علم ریاضی پر ایک معروف تصنیف ہے۔

ریاضیات کے موضوع پر موسیٰ الخوارزمی کی دوسری کتابیں بھی کم مشہور نہیں ہیں۔ الجبرا پر ان کی معروف ترین اور مستند تصنیف کتاب المختصر فی حساب الجبر والمقابلہ ہے جس میں سادہ اور دو درجی مساوات کے تحلیلی حل ہیں۔ عہد وسطیٰ میں اس کا ترجمہ بھی لاطینی میں کیا گیا اور علم ریاضی کی تاریخ میں اس کا ایک اہم مقام ہے۔ جلال۔ ایس۔ اے۔ شوتی اسس مقبولیت کی دو وجوہات بیان کرتے

ہیں۔ پہلی تو یہ کہ اس نے الجبرا کو ریاضیات کے ایک علیحدہ مکمل شعبے کے طور پر واضح کیا Place Value Numbering اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے عربی کو مغربی دنیا سے متعارف کرانے میں بہت مدد دی اس کتاب میں ان مسائل کے حل درج ہیں جو مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی[11] میں پیش آسکتے ہیں، اور میراث، مال متروکہ، بٹوارہ، مقدمات اور تجارت سے متعلق ہیں۔ ایسے معاملات کی ۸۰۰ سے زیادہ مثالیں درج ہیں۔ اصل کتاب عربی میں ۸۲۰ء[12] میں لکھی گئی تھی۔ بارھویں صدی میں پہلی بار Robert of Chester نے Liber Algebras et almucabola کے عنوان سے اس کا نامکمل ترجمہ کیا Gerald of Cremona نے اس کتاب کا ایک دوسرا نسخہ تیار کیا جس کا نام اس نے De jebra et almucabola رکھا اور یہ دونوں کتابیں یورپ کی جامعات میں اہم درسی کتابوں کے طور پر پڑھائی جاتی تھیں[13]۔ قابل غور بات یہ ہے کہ لفظ "الجبر" نے اپنی لاطینی شکل algebra میں تمام یورپی زبانوں میں جگہ پائی اور پرانی ریاضیاتی اصطلاح algorism الخوارزمی۔ کے نام کی بگڑی ہوئی شکل ہے، جو مختلف تبدیلیوں سے گزرتا ہوا Algoritmi، Al karismi Algorism ، Algorithm ، Algorismi ، Alchwarizmi بنا۔ الخوارزمی کی الجبرا کو تمام علوم کی بنیاد مانا جاتا ہے۔

عربی لفظ "الجبر" سے مراد ہے مقدار منفی کو مثبت بنانے کے لیے مساوات کے دوسری طرف رکھ کر اسے بحال کرنا۔ اصطلاح "المقابلہ" اس عمل کا نام ہے جس کے تحت مساوات کے دونوں اطراف سے مساوی اعداد خارج کر دیے جاتے ہیں[14] لیکن[15] John K. Baumgart کے مطابق "حساب الجبر والمقابلہ" کا بہترین ترجمہ ہے "مساوات کا علم"۔ موسیٰ الخوارزمی کی الجبرا خطیبانہ انداز کی تھی اور یہ Diophantus کی تصانیف کے عربی میں ترجمہ کیے جانے سے کافی پہلے لکھی جا چکی تھی۔ الخوارزمی نے ثنائی یا رباعی مساوات کو حل کرنے کے قاعدے بیان کیے ہیں۔ جن کی تائید میں اکثر اقلیدسی شواہد و ثوابت بھی پیش کیے گئے ہیں Galal S.A. Shawki کے

الفاظ میں مجہول مقدار یا عدد کو شیئ یا "جذر" سے موسوم کیا گیا۔ عربی میں جذر کے معنی ہیں ماخذ یا اساس اور اس کے علاوہ، پیڑ کی جڑ۔ اسی لیے مساوات کا جذر کی اصطلاح کا استعمال عربی تصور سے ماخوذ ہے[۱۷]۔ جڑ کے لیے عربی میں جو لفظ تھا اسے موسیٰ الخوارزمی نے جڑ کا مفہوم رکھنے والا عربی لفظ ثنائی مساوات کے پہلے درجہ کی حیثیت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اس کی مفصل وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔ جذور کے مساوی مربعوں کی مثال درج ذیل ہے۔

ایک مربع پانچ جذور کے مساوی ہے۔ لہٰذا مربع کا جذر ۵ ہے اور ۲۵ اس کا مربع ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کے ۵ جذر کے برابر ہے[۱۸]۔ مقدار کی "دوسری قوت" کے لیے وہ "مال" لفظ کا استعمال کرتے ہیں، جو صرف "مقدار" کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ درہم اور اسی طرح کا لفظ وہ سکوں کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

موسیٰ الخوارزمی نے پہلی بار الجبرا کی مبادیات پر علم ریاضی کی ایک مستقل شاخ کی حیثیت سے نظر ڈالی اور اس کی بنیاد رکھی۔ انھوں نے بہت احتیاط سے ثنائی مساوات کی مختلف قسموں کے تجزیاتی حل نکالے اور اپنے تجزیاتی طریقہ کی بیشمار عملی مثالیں دیں[۱۸]۔ انھیں اس بات کا بخوبی علم تھا کہ ثنائی مساوات کی دو جذور ہوتی ہیں۔ اگرچہ انھوں نے صرف مثبت اور اصل جذور کا مطالعہ کیا[۱۹]۔

ان کی تصنیف حساب الجبر والمقابلہ کا موضوع تطبیقی ریاضیات ہے۔ اس کے پہلے حصہ میں پہلے اور دوسرے درجے کے مساوات سے بحث کی گئی ہے۔ خوارزمی کے مطابق ان کے تجویز کردہ تمام مسائل و قضیات چھے معیاری شکلوں میں سے کسی ایک میں لائے جا سکتے ہیں۔ ترسیم اعداد کے جدید طریقہ کے مطابق میں یہ اشکال مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) $ax^2 = bx$ (۲) $ax^2 = b$

(۳) $ax = b$ (۴) $ax^2 + bx = c$

(۵) $ax^2 + c = bx$ (۶) $ax^2 = bx + c$

جہاں a,b اور c مثبت اعداد صحیح ہیں[21]۔ مثالوں کو اس قدر وضاحت
سے بیان کرنا اس لیے ضروری ہوا کیونکہ خوارزمی اعداد منفی اور صفر کو معامل کی حیثیت
سے تسلیم نہیں کرتے[22]۔ وہ ان چھے شکلوں میں سے ہر ایک کے حل کے قاعدے بیان
کرتے ہیں، اور مثالوں کے ذریعے یہ سمجھاتے ہیں کہ کسی بھی قضیے کو کس طرح ان چھے
صورتوں میں سے کسی ایک میں کیسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ کتاب کا دوسرا حصہ عملی پیمائش
کے متعلق ہے۔ اس میں بشمول دائرہ مختلف سادی شکلوں جیسے دائرہ وغیرہ کا رقبہ اور
متعدد جامد اجسام مثلاً مخروطی اور ہرمی شکلوں کا حجم معلوم کرنے کے قاعدے بیان کیے
گئے ہیں۔ تیسرا اور طویل ترین حصہ مال متروکہ اور میراث سے بحث کرتا ہے۔ یہ پورا
باب مال متروکہ سے متعلق حل کردہ مسائل پر مشتمل ہے

سترہویں صدی عیسوی تک یورپ کی جامعات میں ریاضیات کے موضوع پر
موسیٰ الخوارزمی کی تصانیف اہم درسی کتب کی حیثیت سے پڑھائی جاتی تھیں۔
علی عبداللہ الدفاع[24] کے الفاظ میں وہ الجبرا کے موجد تھے۔ انھوں نے عدد کی اس
سابقہ حسابی حیثیت کے تصور کو تبدیل کر دیا۔ ان سے پہلے علم حساب میں عدد کا تصور
ایک مقدار مقررہ نام ہے اور یہ ثابت کیا کہ عدد کسی مساوات کے اندر متغیر عنصر کی حیثیت رکھتا
ہے۔ انھوں نے پہلے اور دوسرے درجے کے کسی مجہول مقدار والی عام مساوات کو
ہندسی اور الجبری دونوں قاعدوں سے حل کرنے کا طریقہ بھی ڈھونڈ نکالا[25]

علم ریاضی پر اُن کی تصنیف کے ذریعے ہی اہل عرب ہندوستانی شماریاتی
نظام سے واقف ہوئے اور بعد ازاں لاطینی ترجمہ کے ذریعے یورپ کے لوگوں تک
پہنچا۔ انھوں نے یونانی اور ہندوستانی ریاضیاتی علم کو متحد کیا تاہم وہ پہلے ریاضی داں
تھے جنھوں نے الجبرا اور علم ہندسہ کا فرق واضح کیا اور سادہ اور ثنائی و رباعی
مساوات کے ہندسی حل بتائے۔ انھوں نے ثنائی مساوات کے ہندسی حل اشکال
کے ساتھ بھی دیے ہیں، مثال کے طور پر[26] $x^2 + 10x = 39$ انھوں نے
علم ہندسہ کے کچھ اصولوں پر بھی بحث کی ہے[27] اور ان کے علم مثلث کے جدول میں

ine اور مماس دونوں کے عمل ہیں۔ انھوں نے مثلث قائم الزاویہ (مساوی الساقین) کا اصول بتایا جب کہ اور مثلث، متوازی الاضلاع اور دائرے کے رقبوں کا حساب لگایا۔ اس کے علاوہ انھوں نے الجبرا کا ایک ایسا اصول بھی بتایا جس کے ذریعے مثلث کے خط عمود اور اس کے نچلے حصّے سے بننے والے بنیادی خط کے دونوں قطعۂ خط کا طول معلوم کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں کہ مثلث کے تینوں علم اضلاع دیے ہوئے ہوں۔ موسیٰ الخوارزمی کی علم جغرافیہ میں بھی بڑی خدمات ہیں۔ کیونکہ Claudius Ptolemy دوسری صدی عیسوی کی تصنیف جغرافیہ کئی بار عربی میں ترجمہ ہو چکی تھیں، اس لیے علم کی اس صنف میں کتاب لکھنے کے لیے ان کے پاس ایک نمونہ موجود تھا۔ جغرافیہ کے موضوع پر ان کی کتاب جس کا عنوان کتاب صورت الارض ہے تقریباً پوری طرح بعض مقامات کے طول البلد اور عرض البلد کی فہرست پر مشتمل ہے اور اس میں مقامات، یعنی شہروں، پہاڑوں، سمندروں ندیوں اور جزیروں کے Coordinates کا جدول بھی دیا گیا ہے۔ یہ کتاب ہفت اقلیم (سات ممالک) کے یونانی نظام کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔ اس میں ہم عصر معلومات کے علاوہ دیگر مسلمانوں کی حاصل کی ہوئی معلومات بھی شامل ہیں۔ پہلے حصّہ میں شہروں کی فہرست ہے، دوسرے میں پہاڑوں کے انتہائی مقامات کے Coordinates اور متعین محل و توع بھی دیے ہوتے ہیں۔ تیسرے حصّے میں سمندروں کی فہرست ہے (ان کے ساحلوں پر جو اہم مقامات ہیں، ان کے Coordinates اور ان کے خاکہ کا ایک مبہم بیان بھی ہے۔ کتاب کے چوتھے حصّے میں جزیروں کی فہرست ہے (ان کے مراکز کے Cordinates اور ساتھ ہی ان کا طول و عرض بتایا گیا ہے) پانچویں حصّے میں مختلف جغرافیائی علاقوں کے مرکزی مقام دیے گئے ہیں اور چھٹے حصّہ میں دریاؤں کی فہرست ہے (ساتھ ہی ان کے اہم مقام اور ان میں واقع شہروں کے نام بھی ہیں)۔[۲۹] یہ کتاب بعد کی تصانیف کی بنیاد بنی۔ اس نے جغرافیائی مطالعے اور اصل تحقیقی

رسائل تحریر کرنے پر بھی لوگوں کو اکسایا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی تصنیف صورت الارض کے ساتھ تمام اقلیموں کے علاقائی نقشوں کے علاوہ الصورت المأمونیہ نام کا ایک عالمی نقشہ بھی شامل تھا۔ لیکن اب ان نقشوں کا پتہ نہیں چلتا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا عالمی نقشہ زمین و آسمان کا پہلا ایسا نقشہ تھا جو مسلمانوں نے تیار کیا۔ لیکن کتاب صورت الارض کے مدون Hans Von Mzik نے اس کتاب کی اپنی تنقیدی اشاعت میں، جو ۱۹۲۶ء میں Leipzig میں اور پھر ۱۹۶۲ء میں عراق میں شائع ہوئی، صرف چار نقشے شائع کیے ہیں جو جزیرہ الجوھر، سمندروں اور خلیجوں کی شکلیں، دریائے نیل اور ازوف کی نشاندہی کرتے ہیں۔[29] بقول پروفیسر سید مقبول احمد[30]، یہ چار نقشے اصل نقشوں کے بعد کے زمانے کے نسخے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ابراہیم شوکت[31] کا دعویٰ ہے کہ کیوں کہ موسیٰ الخوارزمی نے جغرافیہ پر ایک مختصر کتاب لکھی تھی، انھوں نے دنیا کا مکمل نقشہ نہ بنا کر مثال کے طور پر صرف چار نقشے بنانا کافی سمجھا۔ عین ممکن ہے کہ وہ اس[32] Mappe Mundi سے متاثر تھے جو جغرافیہ دانوں کی ایک جماعت نے، جس میں الخوارزمی بھی شامل رہے ہوں گے، خلیفہ المأمون کے لیے تیار کیا تھا۔[33]

اگرچہ کتاب صورت الارض کی اساس بالواسطہ[34] بطلموس کی جغرافیہ پر ہے، تاہم ابراہیم شوکت کی رائے میں Marinus کی تصنیف اس کو بنیاد فراہم کرتی ہے۔[35] یہ کتاب تقریباً ۸۳۰ء میں خلیفہ المامون کی سرپرستی میں شائع ہوئی۔ اس میں شہر اور پہاڑ جدولی شکل میں دکھائے گئے ہیں اور بحر اعظم، سمندر، جزیرے، ممالک، چشمے اور دریا بیانیہ انداز میں درج ہیں۔ اس کے علاوہ شہروں، پہاڑوں، ندیوں اور چشموں کا ذکر ان اقالیم کے مطابق ہے جن سے وہ تعلق رکھتے ہیں، لیکن بحر اعظم اور سمندروں کا بیان ان کے اقالیم کی قید سے آزاد ہے۔ اسی طرح جزیروں کا ذکر ان سمندروں اور بحر اعظم کے تحت ہوا ہے جن میں وہ واقع ہیں۔ ممالک کا ذکر بھی اقالیم کے حدود سے آزاد ہے۔ اسلامی دور کے جغرافیائی

ناموں کے ساتھ ساتھ کتاب میں متعدد مقامات کے قدیم نام بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن بعد کے ابواب میں یہ نام تیزی سے کم ہونے لگتے ہیں ۔ کتاب صورت الارض میں پائے جانے والے ناموں کے متعلق اس کے مدون Hans Von Mzik کا کہنا ہے کہ وہ دو علیحدہ گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں ۔ وہ جن کا مآدہ یونانی ہے یہ عام طور سے بطلیموس کی جغرافیہ سے ماخوذ ہیں اور کچھ رومان سکندر سے اور اسی لیے ادبی روایت سے تاریخی ربط رکھتے ہیں۔ اس میں شامیوں نے درمیانی رول ادا کیا۔ عربوں نے یہ نام تحریری شکل میں کبھی نہیں دیکھا تھا۔ لیکن انھیں بالکل ویسے ہی لکھ دیا ہے جیسے سنا تھا۔ اگر کبھی لکھے ہوئے دیکھے بھی ہوں گے، تو وہ صرف ان استثنائی حالات میں جب کہ یونانی متن سے براہ راست کچھ اخذ کرنا ممکن تھا۔ کتاب کے قلمی نسخے میں اس وقت کی اسلامی دنیا کے جغرافیائی نام صحیح شکل میں پائے جاتے ہیں۔ قلمی نسخے میں اغلاط اور دیگر خامیوں کی نشاندہی اعراب کے حوالہ سے کی گئی ہے جہاں ناقص املا کی وجہ سے نام یقینی صحت کے ساتھ نہیں پڑھے جا سکتے[۳۱]۔

کتاب صورت الارض میں دیے ہوئے بیانات اور معلومات کی بنیاد پر ایک ہندوستانی معلم ڈاکٹر ایس رضیہ جعفری[۳۲] نے موسیٰ الخوارزمی کے عالمی نقشے الصورت المامونیہ تھا۔ مکمل تشکیل نو کی ہے۔ اس نقشے کو ۳۸ حصّوں میں تقسیم کرکے ذیلی طور پر مغرب سے مشرق میں ۱۷۵ چھوٹے مربعوں میں اور جنوب سے شمال میں ۱۲۵ چھوٹے مربعوں میں بانٹا گیا ہے پھر ہر اقلیم کو مغرب سے مشرق سات خانوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ مختلف اقلیموں میں نقشے کی تقسیم الخوارزمی کے طریق کے مطابق کی گئی ہے لیکن ان اقالیم کی ذیلی تقسیم ڈاکٹر جعفری نے خود ساختہ طور پر کی ہے۔ اس طرح یہ نقشہ بالکل ایک تاجیکستان کی Soviet Academy of Sciences نے بالترتیب پروفیسر Maltsev کے پیش لفظ اور ڈاکٹر کمال عینی کے تعارف کے ساتھ اس کتاب کو شائع کیا ہے۔ یہ کتاب

یا اطلس پروفیسر M.S. -simov کی نگرانی میں طبع کرائی گئی، جو ایک ممتاز عالم اور دوشنبہ کی تاجیک اکیڈمی آف سائنسز تاجیک کے صدر بھی ہیں۔ کتاب میں زمین کی سطح کے ۳۸ جغرافیائی نقشے ہیں لیکن ان میں خطوں کے درمیان سیاسی اور انتظامی سرحدیں واضح نہیں کی گئی ہیں۔ نقشوں کے عنوانات اور اہم مقامات کے نام فارسی دری اور انگریزی میں ہیں۔ عنوانات کا ترجمہ روسی میں بھی ہے۔ کتاب کی ابتدا میں دیا ہوا جغرافیائی علامتوں کا اشاریہ روسی اور انگریزی میں ہے۔ کتاب کے ساتھ سائنسی آلات و متعلقہ کتابوں کی فہرست بھی ہے۔

کتاب میں حسب ذیل تصاویر ہیں :۔ (۱) الخوارزمی کی کتاب صورت الارض کی مطبوعہ اشاعت کا پہلا ورق (G. Mzlick, Leipzig ۱۹۲۶) اس یکتا قلمی نسخے کا آخری ورق جو ۴۲۸ھ میں ماہ رمضان میں نقل کیا گیا۔ الخوارزمی کا کھینچا ہوا نیل ندی اور اس کے مضافات کا نقشہ۔

موسیٰ الخوارزمی نے علم ہئیت اور تاریخ پر بھی کئی کتابیں لکھیں۔ ان کی کتاب الرخامہ جو دھوپ گھڑیوں کے متعلق تھی، اب دستیاب نہیں ہے۔

وہ ریاضی داں کی حیثیت سے مشہور ہوئے۔ اور کہا جاتا ہے کہ الجبرا پر لکھی گئی قدیم ترین کتاب کے مصنف وہی تھے لیکن ہسٹری آف سائنس کے پروفیسر ایمریٹس ڈاکٹر عائدین سائلی، سائنس کے میدان میں ترکوں کی خدمات کے عنوان سے اپنے ایک تحقیقی مقالے میں فرماتے ہیں: "صریحاً ابوالفضل عبدالحمید ابن واسع ابن ترک الجبر پر کتاب لکھنے والے پہلے اسلامی ریاضی داں تھے۔ واقعی اس کا قوی امکان ہے کہ انھوں نے الخوارزمی سے پہلے اپنی الجبر لکھی، کیونکہ برخلاف الخوارزمی کے انھوں نے مفصّل الجبر لکھی۔ اس کے علاوہ اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ نویں صدی کے وسط میں الخوارزمی بقید حیات تھے۔ عبدالحمید ابن ترک نے اعداد تجارتی علم حساب اور غالباً عشری نظام کی مدد سے اعداد و شمار کے طریقے پر بھی بعض کتابیں تصنیف کیں۔ فی الحال میرے ان سے اختلاف یا اتفاق رائے کرنا ممکن نہ ہوگا، لیکن یہ کہنا حقیقت پسندی سے قریب ہوگا کہ علم حساب پر لکھی گئی موسیٰ الخوارزمی کی تصانیف نے مغربی سائنس کی ظہور پذیری پر گہرا اثر ڈالا اور انھیں بجا طور پر الجبرا کا بانی اور بے مثال جغرافیہ داں کہا جاتا ہے۔

حواشی وحوالے

۱؎ Turkish Architecture ترجمہ پروفیسر ڈاکٹر Ahmet uysal
انقرہ، ۱۹۶۵، صفحہ ۲۔

۲؎ ایضاً۔

۳؎ فہرست العلوم تدوین Fliigel ج ۱، ۱۸۷۱، ص ۲۷۴۔

۴؎ تاریخ الحکماء، تدوین Lippert برلن ۱۹۰۳ (قاہرہ اڈیشن ۱۳۲۶ھ) صفحہ ۲۸۶۔

۵؎ The Observatory in Islam انقرہ ۱۹۶۰، صفحہ ۵۵۔

۶؎ Abdullah Adnan Adivar Islam Ansekloneđisi
میں Harizmi ج ۴، صفحہ ۲۶۱۔

۷؎ اس کتاب کو ۷۷۱ء میں پہلی بار ایک ہندوستانی سیاح بغداد لایا۔ المنصور کے حکم سے محمد بن ابراہیم الفزاری نے ۷۹۶ اور ۸۰۶ء کے درمیان اس کا پہلی بار عربی میں ترجمہ کیا۔

۸؎ "Concise ' Stephen and Nandy Ronart'
Encyclopaedia of Arabic Civilization" نیویارک ۱۹۶۰، صفحہ ۲۹۵۔

۹؎ یعقوب بن طارق پہلا مسلمان تھا جس نے ہندوستانی ہندسوں سے عربوں کا تعارف کرایا۔

۱۰؎ Galal A. Shawki Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars' شائع کردہ اسلام آباد کی Islamic Studies
میں، ج ۲۳، شمارہ ۴، صفحہ ۳۳۸

۱۱؎ Lancelot Hoglin Mathematics for the Millions
نیویارک، ۱۹۴۶ء، صفحہ ۲۹۱۔

۱۲ Fundamental Concepts of Arithmetic : Sidney G. Hocker & others ۱۹۶۳، صفحہ ۹۔

۱۳ قابل غور بات یہ ہے کہ اس کا اصل عربی نسخہ سب سے پہلے آکسفورڈ کے بوڈلین کتب خانے میں انیسویں صدی کی ابتدا میں پایا گیا تھا لیکن اب یہ معلوم ہوا ہے کہ اس کی نقلیں دوسرے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

۱۴ Galal S.A. Shawki : " Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars

اسلام آباد کے Islamic Studies میں ج ۲۳، شمارہ ۴، صفحہ ۳۳۸۔

۱۵ Historical Topics fo the Mathematics Classroom

واشنگٹن، ۱۹۶۹، صفحہ ۳۳۳-۳۳۴۔ C xvlll

۱۶ اسلام آباد کی اسلامک اسٹڈیز، ج ۲۳، شمارہ ۴، صفحہ ۳۳۹

۱۷ Philip S. Jones : " The Large Roman Numerals " میں، صفحہ ۲۶۱۔

۱۸ اسلام آباد کی Islamic Studies ج ۲۳، شمارہ ۴، صفحہ ۳۵۱۔

۱۹ ایضاً

۲۰ الخوارزمی کا انداز بیان سدا خطیبانہ رہتا ہے۔

۲۱ G.S. Toomer : Alkhwarazmi " Dictionary of Scientific Biography " ج ۷، صفحہ ۳۵۹،

۲۲ ایضاً۔

۲۳ ایضاً۔

۲۴ The Muslim Contribution to Mathematics لندن، ۱۹۷۷، صفحہ ۷

۲۵ Mathematics in Human Affairs Scientific Discoveries of the Muslims نیویارک، ۱۹۴۶، صفحہ ۱۷۲۔

۲۶؎ محمد عبدالرحمان خاں Scientific discoveries on the Muslims
Islamic Culture ج XXVI، شمارہ ۳، صفحہ ۲۹۔

۲۷؎ شیخ نصیرالدین Some early Muslim Mathematicians
الاسلام، کراچی ج VIII شمارہ ۳، صفحہ ۲۳۔

۲۸؎ G. S Toomer : Al- Khwarizmi Dictionary of Scientific
Biography ج VII، صفحہ ۳۶۱۔

۲۹؎ Das Kitab Surat al Arab Des Abu Gafar Mohammad
Ibn Musa al Huwarizmi ; Leipzig

۳۰؎ Encyclopaedia of Islam (نئی اشاعت) ج IV

۳۱؎ جغرافیائی العرب الاوّل مجلّات الاستاذ، بغداد ۱۹۶۲۔ صفحہ ۸-۷

۳۲؎ Mappa Mundi دنیا کے نقشے کے لیے استعمال ہونے والی اصطلاح ہے۔

۳۳؎ Encyclopaedia of Islam ج ، صفحہ ۱۵۷۸۔

۳۴؎ ایضاً۔

۳۵؎ تفکیر العرب الجغرافی وعلاقات الیونان بہ۔ ماخوذ رسالہ الاستاذ بغداد ۱۹۶۱

۳۶؎ دیکھیے نسخہ، صفحہ IX، X

۳۷؎ ڈاکٹر سیدہ رضیہ جعفری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایک تعلیمی شعبہ سے بحیثیت ریڈر وابستہ ہیں۔

۳۸؎ Aydin Sayili : Turkish Contribution to Science
النقرہ، ۱۹۸۵، صفحہ ۳۱-۳۲۔

سید اطہر رضا بلگرامی

بجٹ ۔ ۹۴-۱۹۹۳ء
چند نمایاں و منفرد خصوصیات

جمہوری طرز حکومت میں الیکشن اور سالانہ بجٹ۔ یہ دو ایسی قومی تقریبات ہیں جن سے ہر خاص و عام کو دلچسپی ہے۔ جیسے جیسے ملک کی اقتصادی بنیادیں مضبوط ہوتی ہیں۔ عوام کی زندگی میں معاشی پیمانے گھر کرنے لگتے ہیں، فکر انسانی معاشی پیمانوں میں ڈھلنے لگتی ہے، رجحانات کی معاشی سمتوں کا تعین ہونے لگتا ہے اور زندگی کے نشیب و فراز میں یہی پیمانے اپنا اہم اور منفرد مقام بنا لیتے ہیں۔ ملک کا سالانہ بجٹ بھی اسی قدر فکر انگیز، حساس و با معنی بن جاتا ہے۔

آج سے ۴۰ سال قبل منصوبہ بند ترقیاتی سرگرمیوں کے ابتدائی دور سے لے کر چند سال پہلے تک عوام اور بجٹ کے درمیان بڑا فاصلہ نظر آتا تھا۔ محض چند مخصوص طبقات میں کچھ حرکت و کچھ عارضی سی اُتھل پُتھل مچتی تھی ورنہ بجٹ خاموشی سے آتا اور اسی خاموشی سے ملکی سرگرمیوں میں ضم ہو جاتا تھا۔ لیکن اب صورتِ حال دیگر ہے۔ آج ہر طبقہ، ہر فرد مختلف ذہنی سطحوں کے ساتھ بجٹ سے متاثر نظر آتا ہے، جہاں ہر فرد کا بجٹ سے گہرا تعلق قائم ہو چکا ہے۔ آج کے فرد کا بیدار ذہن بجٹ سے قبل اندازوں و اندیشوں سے بھر جاتا ہے۔ وہ قیاس آرائیوں کی بھول بھلیوں میں گھر کر حال و مستقبل کے بنتے و بگڑتے منصوبوں کو دیکھتا اور

---

* ڈاکٹر سید اطہر رضا بلگرامی، ریڈر شعبۂ معاشیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔

آسودہ یا افسردہ ہوتا ہے۔ آج کا قومی بجٹ آمد و خرچ کا گویا بے جان سا بہی کھاتا یا محض اقتصادی اعمال نامہ نہیں بلکہ ایک ایسی جیتی جاگتی ہستی سا بن گیا ہے جس کے چہرے کے اتار چڑھاؤ سے ہر شخص میں شگفتگی یا افسردگی کا احساس جاگنے لگا ہے۔

اور یہ اس لیے ہو رہا ہے کیوں کہ بجٹ قومی آمد و خرچ کی محدود روایتی شناخت سے باہر نکل کر فلاحِ انسانی کی بیکراں وسعتوں میں داخل ہو رہا ہے۔ آج کا بجٹ ہر فرد کے حال و مستقبل کی آمدنی کی سطح کو متاثر کرنے لگا ہے، اس کے راستے ہموار، پیچیدہ یا مفقود کرنے لگا ہے۔ روزگار کے مواقع وسیع یا محدود کرنے لگا ہے اور زندگی کی تمام اشیاءِ ضروری و دیگر ساز و سامان کی فراہمی کو آسان یا مشکل بنانے لگا ہے اور اس طرح آج کا بجٹ ہماری خوشحالی و عسرت سے کلی طور پر منسلک ہو چکا ہے۔ اب بجٹ جس قدر گہرائی و باریک بینی سے عوام کی زندگی کے ان تمام پہلوؤں کا محاصرہ کرتا رہے گا گویا اسی قدر حسّاس اور انسان نواز بنتا جائے گا، اسی قدر فکرِ انسانی کے قریب ہو کر شریکِ زندگی بن جائے گا۔ اس کے برعکس جس قدر وہ عوام کی زندگی سے دور رہ کر، سماجی و ذہنی فکر سے پرے، آمد و خرچ کے محض بہی کھاتی شخصیت میں محصور رہے گا، عوام کے احساسات سے بیگانہ رہے گا۔ بجٹ کی ہم سالہ زندگی میں بتدریج یہ تبدیلی محسوس کی گئی ہے کہ وہ دھیرے دھیرے عوام کی زندگی میں سرایت کرجاتا رہا ہے۔ وزیرِ مالیات جناب من موہن سنگھ کی قیادت میں جتنے بھی بجٹ پاس ہوئے ان میں یہ خصوصیت نمایاں طور پر اجاگر ہوئی ہے کہ انھوں نے بجٹ کے روایتی خول کو اتار کر انسانی احساسات کا جامہ پہنادیا ہے۔

قومی بجٹ ملک کی اقتصادی پالیسی و سمت کا آئینہ دار ہے۔ وزیرِ خزانہ کی بجٹ کے سلسلے کی تعارفی تقریر پڑھیے، بجٹ میں دی گئی رعایتوں، ترغیبوں اور معافیوں پر غور کیجیے محصول و ٹیکس کی شرح، ان کے ڈھانچے اور چند کو مسترد و چند کو بڑھتے دیکھیے تو معیشت کی مجموعی سمت کا اندازہ بخوبی ہو جائے گا اور پھر اس طرف اشارہ بھی مل جائے گا کہ مختلف طبقوں کو اپنی اقتصادی فکر میں کیا تبدیلیاں لانی ہیں۔ ۹۴-۱۹۹۳ء کا بجٹ ملک کی معاشی طرزِ فکر اور اقتصادی سمت میں نمایاں تبدیلی لانے کی طرف ایک کھلا اشارہ ہے جس کا

آغاز سابقہ دو بجٹوں میں کیا جا چکا ہے۔

نیا بجٹ یہ اشارہ کرتا ہے کہ معیشت کو زیادہ سے زیادہ کھلے پن کا احساس دلایا جائے زیادہ سے زیادہ مقابلہ آمیز بنایا جائے اور ترقی یافتہ معیشتوں سے جوڑ کر ان کی افادہ بخش تیز رو ترقی سے منسلک کر دیا جائے۔ ہم عرصہ دراز تک تحفظ و پناہ کے سائے میں پرورش پاتے رہے ہیں۔ ہماری تمام صنعتیں و کاروبار بھی اسی پناہ کے عادی بن چکے ہیں۔ لیکن حالیہ بین الاقوامی تغیرات نے یہ سبق سکھا دیا کہ ترقی اور بقا کے لیے حکومت کے ذریعے مہیا کیا ہوا حفاظتی خول ان کو صحت سے بھرپور زندہ معیشتوں کے گروہ سے دور رکھتا ہے۔ پناہ و تحفظ کا عادی نظام جد و جہد، جفاکشی اور مقابلہ کے جذبہ سے محروم ہوتا جا رہا ہے۔ اس میں قنوطیت بھرا یہ غیر صحت مند جذبہ تیزی سے سرایت کرتا جا رہا ہے کہ حکومت نے ہم کو ہر ممکن طور پر اپنی پناہ میں لے رکھا ہے۔ اس لیے اس کے سائے میں متعین کیے ہوئے ترقی کے راستہ پر جس قدر آگے بڑھ سکتے ہیں بڑھ لیں گے۔

لیکن حالیہ بین الاقوامی انقلاب نے اس فسوں کو توڑ دیا اور حکومتی پناہ گاہوں سے نکل کر دیکھنے و سمجھنے کا موقع دیا کہ ان حفاظتی تدبیروں نے کس قدر سہاروں کا عادی، مجبور اور محدود بنا کر رکھ دیا ہے۔ سابقہ اور حالیہ بجٹوں نے یہ باور کرا دیا کہ نوزائیدگی کی آڑ میں حکومت کی عطا ہوئی پناہوں کے سہارے اب آگے نہیں بڑھنا ہے بلکہ خود مختارانہ طور پر اپنی ترقی کا راستہ ہموار کرنا ہے۔ دنیا کا مقابلہ کرنا ہے اور اگر اپنی بقا مطلوب ہے تو کوالٹی اور قیمت پر کڑی نگاہ رکھتے ہوئے ہمیں جد و جہد کا عادی بن جانا چاہیے۔ بجٹ اس کے لیے ہر ساز و سامان، ہر سہولت، ہر رعایت، ہر ترغیب اور ہر طرح کی مدد کرتا نظر آتا ہے۔ کبھی ۵ سال کی ٹیکس کی تعطیل کا اعلان کر کے، کبھی اکسائز ٹیکس کی شرح میں بھاری گراوٹ یا اس کو مکمل معاف کر کے کبھی روپے کو باہری کرنسی میں صد فی صد تبدیل کرنے کی سہولت دے کے، باہری صنعتوں کو اپنے یہاں سرمایہ لگانے کی سہولت دے کے، باہری ممالک میں رہنے والے ہندوستانی صنعت کاروں کو اپنے ملک میں صنعت کاری کی ترغیب دے کے وغیرہ۔ لیکن اس کھلے پن میں یہ تنبیہ پوشیدہ ہے کہ اب ترقی و بقاء محض مقابلہ کے

جذبہ میں نہاں ہے۔ دنیا تمھارے سامنے کھلی ہے۔ ساز و سامان میں مہیا کر دیتا ہوں، اپنی صلاحیتوں کے مطابق جگہ تلاش کر لو۔

میں ۹۴-۱۹۹۳ء کے بجٹ کے بہی کھاتوں اور تیکنکی پہلوؤں سے گریز کرتے ہوئے اس کی چند منفرد خصوصیات کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا جس نے اس کو بے پناہ مقبولیت بخشی ہے۔ یوں تو جب بھی بجٹ پیش کیا گیا ہے۔ نکتہ چینیوں اور تنقیدوں کا شکار بنا ہے۔ چند نے پسند اور سبھی نے ناپسند کیا ہے۔ لیکن پچھلے تین برسوں میں من موہن سنگھ صاحب کی قیادت میں جو بجٹ پیش ہوئے ہیں ان کی ایک نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ سبھی نے پسند اور چند نے ناپسند کیا ہے۔ حالیہ بجٹ پر سیاسی رنگ میں ڈوبی ہوئی چند تنقیدوں کو چھوڑ کر کوئی سنجیدہ تنقید نظر نہیں آئی ہے۔ یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے کہ بجٹ نے ایسی مقبولیت حاصل کی ہے۔ حالیہ بجٹ کی کچھ نمایاں خصوصیات حسب ذیل ہیں:

۱۔ پہلی بار بجٹ میں تعلیم کو ایک خاص مقام دیا گیا ہے اور تعلیم و تحقیق سے متصل تمام صنعتوں کو بھی صد فی صد انکم ٹیکس چھوٹ کی رعایت میں رکھا گیا ہے۔ ریسرچ و ترقی اور کھیل کود کے پروجیکٹوں کو علیٰ الترتیب ۱۲۵ فی صد ٹیکس کی چھوٹ دی گئی ہے۔ ساتھ ہی صحت عامّہ و خاندانی منصوبہ بندی پر بھی خصوصی توجّہ دی گئی ہے۔

۲۔ دو سال کی قلیل مدّت میں افراطِ زر کی شرح کو ۱۷ فی صد سے گھٹا کر محض ۷ فی صد کی درتک لانے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ یہ ایک تاریخ ساز کامیابی ہے جس کو بطور نظیر یاد رکھا جائے گا۔ کسی دوسرے ملک نے اس قلیل مدت میں یہ کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔

۳۔ کسی بجٹ میں خواتین کے مسائل، ان کی رعایتوں اور سہولتوں کا ذکر نہیں ملتا۔ اس بجٹ نے کام کاج، کاروباری اور نوکر پیشہ خواتین کو خصوصی رعایتیں دی ہیں۔ مثلاً ان کے انکم ٹیکس کی معیاری چھوٹ کی سطح کو ۱۵ ہزار سے بڑھا کر ۱۸ ہزار کر دیا گیا اور ان کے ملبوسات پر ایکسائز

ڈیبوینٹینر کی چھوٹ میں خصوصی رعایت رکھی گئی ہے تاکہ صنعت و کاروبار کے میدان میں ان کی بڑھتی ہوئی توجہ و رجحان کو حوصلہ و توانائی حاصل ہو۔

۴۔ پورا بجٹ رعایتوں، سہولتوں اور ترغیبات سے پُر ہے جواب تک تمام بجٹ نہ دے سکے۔ لیکن پھر بھی گھاٹے کی سطح کو کم سے کم رکھا گیا ہے۔ گھاٹا جو مجموعی قومی آمدنی کا ۸ء۴ فی صد تھا اس کو اس بجٹ میں ۵ء۳ فی صد کی سطح تک لایا گیا ہے۔ یہ بھی ایک بہت بڑی کامیابی ہے۔ کیوں کہ ہمارے بجٹ کی پہچان ہی گھاٹا تھی۔ ایک طرف رعایتیں، سہولتیں، معافیات کی بھرمار اور دوسری طرف خسارے و گھاٹے کی کم سے کم سطح۔ یہ دونوں متضاد باتیں چونکانے والی ہیں جو اسی بجٹ میں ملتی ہیں۔ ایسا کیوں ہے اس کا جواب اسی مضمون میں آگے دیا جائے گا۔

۵۔ اس بجٹ میں صنعتی و اقتصادی سطح پر پچھڑے ہوئے علاقوں پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ جموں وکشمیر، ہماچل پردیش، لکش دیپ، سکم، نارتھ ایسٹ اسٹیٹ جیسے علاقوں کے لیے ۵ سالہ ٹیکس تعطیل کا اعلان ملتا ہے۔ اسی طرح بجلی پیدا کرنے اور پھیلانے والے پروجیکٹوں پر بھی ۵ سال کی ٹیکس کی چھوٹ ملتی ہے۔ اتنی لمبی مدت کے لیے ٹیکس کی چھوٹ یقیناً ان علاقوں کی ترقی کے لیے ایک ایسا انتہائی حوصلہ افزا قدم ہے جو پہلی بار اسی بجٹ میں اٹھایا گیا ہے۔

۶۔ ہر بجٹ میں دو ایسی اشیاء ہیں جن کا ذکر ہر خاص و عام کی زبان پر ہوتا تھا اور وہ ہیں سگریٹ و تمباکو۔ ہر بجٹ میں ٹیکس و اکسائز ڈیوٹی بڑھا کر ان کے دائرۂ استعمال کو محدود کرنے کی کوشش کی گئی لیکن شاید اس میں نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس بار ان دو اشیاء کو نہیں اچھالا گیا۔ ان پر کوئی رائے زنی نہیں ملتی۔ شاید ان کو کھلی فضا میں رکھ کر ترقی کے کھلے مواقع فراہم کرنے کا ارادہ ہو۔

۷۔ اب تک کے تمام بجٹ کی دُو منفرد پہچان تھیں۔ اوّل گھاٹا اور دوم امدادی چھوٹ Subsidy یعنی ایسی چھوٹ جس کا بھگتان حکومت کو کرنا پڑتا تھا۔ پچھلے بجٹ میں گھاٹے کی اونچی سطح اور ایسی اشیاء کی لمبی فہرست تھی جن پر یہ امدادی چھوٹ پیش کی گئی تھی۔ شاید حکومت کو اس کا احساس ہو گیا کہ یہ بڑھتی ہوئی رعایت صنعتوں کو اپاہج بنا رہی ہے اس لیے حالیہ بجٹ میں اور پچھلے بجٹ میں بھی اس امدادی چھوٹ کو تعمیری رجحان دیا گیا ہے۔ انتہائی ضروری اشیاء جیسے اجناس پر تو ایسی رعایت قائم رکھی اور ان تمام اشیاء پر سے اس کو بطور ڈھال استعمال کرنے کی عادی بنتی جا رہی تھیں۔ یہ رعایت اٹھالی گئی۔ یہ قدم مقابلہ کے جذبہ کو بیدار کرنے، جدوجہد کے ساتھ ترقی کرنے اور اپنی بقا کے خود مختارانہ اقدامات کو بڑھانے کی طرف ہے۔

۸۔ اس بجٹ میں یہ اعلان ملتا ہے کہ روپے کو بیرونی کرنسی کے مقابلہ مکمل تبدیل آمیز بنا دیا گیا ہے۔ اس کی ابتدا پچھلے بجٹ میں کر دی گئی تھی لیکن اس بار اس کو صد فی صد تبدیل کے قابل بنا دیا گیا۔ اس طرح بازار میں شرح تبدیل اسی طرح طے ہو گی جس طرح دوسری کرنسی کی ہوتی ہے۔ اب تک یہ کام ریزرو بینک آف انڈیا کرتا تھا لیکن اب طلب و رسد کی بازاری قوتیں طے کریں گی۔ اس سے برآمدات کو اور بیرونی سرمایہ لگانے والوں کو بڑی ترغیب ملے گی۔ کیوں کہ وہ زرمبادلہ کی ان تمام قانونی پیچیدگیوں و ضابطوں سے بچ جائیں گے جو برآمدات و باہری سرمایہ کو آزادانہ پھیلنے میں رکاوٹ کا باعث بنی ہوئی تھیں۔

۹۔ بجٹ سماج کے تین نمایاں طبقات۔ انتہائی غریب، درمیانی اور صاحب اقتدار و اختیار میں سے کسی کو بہت زیادہ آسودہ، کسی کو بہت زیادہ آزردہ کرتا آیا ہے۔ تجربہ یہ بتلاتا ہے کہ سابقہ تمام بجٹ میں درمیانی

طبقہ ہمیشہ ہدف بنا رہا۔ انکم ٹیکس کا ہدف، لازم بچت اسکیم کا ہدف اور سب سے بڑھ کر ٹیکس واکسائیز ڈیوٹیز بڑھنے پر تمام اشیاء ضروری کی قیمتوں میں اضافہ کا ہدف۔ بجٹ کے ذریعہ راحت کا کم سے کم احساس اسی طبقہ کو رہا۔ لیکن اس بار اس طبقہ کو اور صنعتی و کاروباری طبقہ کو بڑی راحتیں اور ترغیبات ملی ہیں۔ اگر ان سب کا احاطہ کیا جائے تو ایسا احساس ہوتا ہے کہ شاید راحت کا کوئی پہلو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ شاید اس بجٹ کی ہر دلعزیزی اور مقبولیت کا راز بھی یہی ہے۔

اس کے علاوہ کچھ روایتی رعایتوں و ترغیبات سے ہٹ کر سہولتوں ور عایتوں کے نئے میدان بھی تلاش کیے گئے ہیں۔ مثلاً ماحولیاتی آلودگی کو کنٹرول کرنے والے ساز وسامان تیار کرنے والی صنعتوں، قومی فرقہ وارانہ یکجہتی فاؤنڈیشن کے فروغ، کھیل کود، ریسرچ اور یونیورسٹی و دیگر اداروں سے منسلک صنعتوں کو ٹیکس کی رعایتوں کے زمرے میں رکھا گیا ہے۔

۱۰۔ تمام رعایتوں، معافیوں، ترجیحات و ترغیبات پر غور کیجیے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بجٹ کا نصب العین طلب کو بڑھانا ہے۔ بچت کی حوصلہ افزائی نہیں ملتی۔ ان رعایتوں، سہولتوں اور قیمتوں کے مناسب بندوبست کے ذریعہ قوت خرید کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ طلب بڑھے اور یہ بڑھی ہوئی طلب زیادہ سرمایہ لگانے، پیداوار بڑھانے، بہتر کوالٹی کو برقرار رکھنے اور مقابلہ کے ساتھ پھلنے پھولنے کا سبب بنے۔ اور جب ترقی و فروغ کا ایسا خوش آئند اور پرسکون ماحول پیدا کر دیا جائے گا تو کم شرح کے ٹیکس کی صد فی صد وصول یابی کے امکانات زیادہ بڑھ جائیں گے، جو ان بڑھی ہوئی شرح سے کہیں زیادہ سود مند ثابت ہوں گے جن کے نافذ کر دینے پر ان سے بچنے، منھ چھپانے یا کنارہ کش ہو جانے کو ترغیب ملتی ہے۔ تجربہ یہ بتاتا ہے

کہ بڑھی ہوئی شرح ٹیکس پیداوار کی صلاحیتوں کو مفلوج کرتی ہے اور پھر نتیجتاً ٹیکس کی وصول یابی میں طرح طرح کی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس طرح گویا حکومت کو نہ آمدنی ہوتی ہے اور نہ صنعتوں و کاروبار کو فروغ ملتا ہے۔ بہتر اور صحت مند طریق کار یہ ہے کہ شرح ٹیکس کو نیچا رکھ کر صنعتوں کو ہر ممکن آزادی و کھلے پن کے ماحول میں پرورش پانے کا موقعہ دیا جائے تاکہ ایماندارانہ، مخلصانہ اور دوستانہ جذبے کے ساتھ پیداواری سرگرمیوں میں پوری دلچسپی و لگن اور انہماک سے سرگرم عمل رہیں۔ تمام رعایتوں، معافیوں، ترغیبات کے پس پشت یہی جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ یہی وہ پالیسی ہے جہاں اگر گھاٹے کو کم سے کم رکھا گیا ہے تو اس امید کے ساتھ کہ بجٹ پیداواری صلاحیتوں کو بہت بڑھائے گا جس سے آمدنی کے امکانات قوی ہوں گے۔ ٹیکس کی شرح کو بہت نیچے رکھا گیا اس امید کے ساتھ کہ یہ نیچی شرح بھاری بوجھ نہ بن کر ترغیب کا پراثر ذریعہ بن جائے اور پوری ایمانداری کے ساتھ ادائیگی کو فرض سمجھا جانے لگے، اگر ٹیکس تعطیل کا اعلان ملتا ہے تو اس یقین کے ساتھ کہ ۵ سال کی ٹیکس تعطیل سے ان علاقوں کی صنعتوں کی جو حوصلہ افزائی ہوگی اور جو پیداواری صلاحیتیں بڑھیں گی، جو جذبہ تشکر کا احساس بیدار ہوگا ان سے مستقبل میں ایماندارانہ طور پر زیادہ سرگرم عمل، زیادہ خدمت قوم و ملک کی امید ہوگی۔ اس لیے اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اتنی رعایتوں اور اس قدر معافیوں کے ساتھ ملک کے بجٹ میں آمدنی کے ذرائع کیا ہوں گے تو اس کا جواب اُن صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مل جائے گا جو ان کے ذریعہ ہوں گی، اس ایماندارانہ جذبہ کو فروغ دینے میں مل جائے گا جہاں صد فی صد ٹیکس کی وصولیابی کی امید بندھ جائے گی جو مجموعی حیثیت سے اس سے کہیں زیادہ ہوگی جہاں ٹیکس کی شرح کو اونچا رکھ کر اس سے منھ موڑنے کے جذبہ کو ترغیب ملتی ہے

باقی صفحہ ۴۴ پر

عزیز احمد

چنگیز خاں ــ فاتح عالم

چودھواں باب

پہلا حملہ

اس دوران میں قابلِ ذکر بات یہ ہوئی کہ دنیا کی چھت (پامیر) کے زمانے میں جوجی اور جبی نویان کی مسلمانوں سے پہلی لڑائی جم کر ہوئی۔

خوارزم شاہ مغلوں سے پہلے ہی میدان جنگ میں پہنچ چکا تھا۔ ہندوستان کی فتوحات کے بعد تازہ دم ہو کے اس نے چار لاکھ فوج جمع کر لی تھی۔ اس نے اپنے اتابیگوں کو مجتمع کر لیا تھا اور ترک فوج کو مزید تقویت پہنچانے کے لیے عرب اور ایرانی دستے فراہم کر لیے تھے۔ اس فوج کو لے کر وہ شمال کی طرف مغلوں کی تلاش میں بڑھا تھا جو ابھی تک موقع پر نہیں پہنچے تھے۔ اسے جبی نویان کے کچھ ہراول دستے ملے جنھیں اس جنگ کے متعلق کوئی اطلاع نہ تھی اور اسی نے ان پر حملہ کر دیا۔ ان سمور پوش خانہ بدوشوں کو جو چشم دار ٹٹوؤں پر سوار تھے، سازوسامان سے آراستہ خوارزمیوں نے بڑی حقارت کی نظر سے دیکھا۔ جب اس کے جاسوسوں نے مغل اردو کی مزید تفصیلیں بہم پہنچائیں تب بھی خان نے اپنی رائے نہیں بدلی کہ اب تک انھوں نے صرف کفار کے مقابلے میں فتح پائی ہے۔ اب مسلمانوں کی فوجیں ان کے مقابلے کے لیے

جا رہی ہیں۔

مغل بہت جلد نظر آ گئے۔ آگے آگے حملہ کرنے والی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں بلندیوں سے اتر کے سیحوں دریا کے عمیق پاٹوں کی جانب جھپٹنے لگیں۔ سر سبز وادیوں کے دیہات سے یہ ریوڑوں کو ہنکا لے جاتیں اور جتنا کچھ غلّہ اور اناج ملتا، لوٹ لے جاتیں اور مکانوں کو آگ لگا دیتیں اور دھوئیں کی آڑ میں واپس چلی جاتیں۔ کچھ سپاہی چھکڑے اور ریوڑ شمال کی طرف لے جاتے اور دوسرے دن پھر جو حملہ ہوتا تو کسی ایسے گاؤں پر جو پہلے مقام سے پچاس میل دور ہو۔

یہ تو ہراول چھاپہ مار دستے تھے جن کا کام اصل فوج کے لیے سامان مہیّا کرنا تھا۔ کوئی نہیں جانتا تھا کہ وہ کہاں سے آتے ہیں اور کہاں جاتے ہیں۔ انھیں دراصل جوجی نے بھیجا تھا جو تیان شان پہاڑ کے علاقے میں مشرق کی وادیوں کی ایک لمبی سی قطار کے درمیان کوچ کرتا آ رہا تھا۔ چونکہ قلب لشکر کے مقابلے میں وہ آسان تر راستے سے مسافت طے کر رہا تھا، اس لیے پہاڑوں کے آخری سلسلے اس نے اپنے والد کے مقابلے میں ذرا جلدی عبور کر لیے۔

محمد شاہ خوارزم نے اپنے لشکر کا زیادہ تر حصّہ سیحوں دریا کے کنارے چھوڑا اور وہ مشرق کو دریا کے منبع کی طرف پہاڑوں میں بڑھا۔ یہ پتہ نہیں کہ اسے جوجی کے حملے کی اطلاع اپنے جاسوسوں سے ملی یا محض اتفاقاً وہ اس مغل فوج سے دو چار ہوا۔ بہرحال اس طویل وادی میں جس کے دونوں طرف شجر پوش پہاڑوں کی فصیلیں تھیں۔ اس کا اس مغل فوج سے جم کر مقابلہ ہوا۔

اس کی اپنی فوج کی تعداد مغل دستے سے کئی گنا زیادہ تھی۔ خوارزم شاہ نے جب پہلی مرتبہ ان سمور پوش چرم پوش سواروں کو دیکھا جن کے پاس نہ زنجیر دار زرہیں تھیں اور نہ ڈھالیں تھیں، تو اس نے فوراً یہ سوچا کہ ان عجیب سواروں کے بچ کر نکلنے سے پہلے ہی وہ حملہ کر دے۔

اس کے منظم ترک سپاہی، جنگ کے لیے صف در صف آراستہ ہوئے، طبل

جنگ اور نقاروں پر چوٹ پڑی۔

اس درمیان میں مغلوں کے ایک سپہ سالار نے جو جوجی کے ہمرکاب تھا، اسے یہ مشورہ دیا کہ پسپا ہو کر اپنے پیچھے ترکوں کو مغل لشکر کے قلب کی جانب لے چلنا چاہیے۔ لیکن خان کے اس بڑے بیٹے نے یہ حکم دیا، "کہ فوراً حملہ کیا جائے۔ اگر میں بھاگ کھڑا ہوا تو اپنے باپ کو کیا جواب دوں گا؟"

فوج کا یہ حصہ اس کے زیر کمان تھا اور جب اس نے حکم دیا کہ مغل بے چون و چرا جنگ کے لیے سوار ہو گئے۔ چنگیز خاں خود ہرگز اس طرح اس وادی میں نہ پھنستا فوراً پیچھے ہٹ جاتا تاکہ تعاقب میں شاہ کی صفیں منتشر ہو جائیں۔ لیکن ضدی جوجی نے اپنے آدمی آگے بڑھائے۔ سب سے آگے آگے سرفروش دستہ بھیجا طوفانی سوار دستے بائیں ہاتھ میں تلوار اور لگام تھامے، دائیں ہاتھ میں لمبے لمبے نیزے لیے میمنے اور میسرے پر ہلکے پھلکے دستے تھے۔

مغل سوار مہیب انداز میں آگے بڑھے، ترکوں کے بیچوں کے مقابل تلواریں سونتے۔ جگہ اتنی کم تھی کہ جنگی داؤں پیچ دکھانے کا موقع نہیں تھا۔ نہ تیر اندازی کا وئی موقع تھا جس میں انھیں خاص مہارت تھی۔

تاریخ بتاتی ہے کہ خوارزمیوں کا بے حد نقصان ہوا اور جب مغلوں کا ہراول دستہ ستہ کاٹ کے ترکوں کے قلب تک پہنچ گیا تو خود خوارزم شاہ کی جان خطرے میں پڑ گئی۔ پنے سے ایک تیر کے فاصلے پر اس نے مغلوں کے سینگوں والے پرچم دیکھے اور اس کے نیچے محافظ دستے کی جان توڑ کوشش کی وجہ سے اس کی جان بچی۔ اسی طرح جوجی ، جان ختا کے ایک شہزادے نے بچالی جو اس کے زیر کمان لڑ رہا تھا۔

اس دوران میں مغل میمنہ اور میسرہ بھی گھس آیا تھا۔ جلال الدین جو خوارزمیوں محبوب شہزادہ اور خوارزم شاہ کا ولی عہد تھا۔ سچا ترک، پستہ قد، چھریرا بدن، فولا جیسے تلوار کے کرتبوں سے بڑی دلچسپی تھی۔ اس نے جوابی حملہ اس زور و شور سے کہ مغل پرچھوں کو پیچھے ہٹنا پڑا۔ شام آئی تو حریف سوار الگ ہو گئے اور رات کو

مغلوں نے اپنی وہی ہمیشہ کی پرانی چال چلی۔ جب تک رات کا اندھیرا رہا۔ انھوں نے یا تو وادی کی گھاس کو آگ لگادی یا اپنی خیمہ گاہ کے الاؤ بھڑکاتے رہے۔ مگر اسی درمیان میں جوجی اور اس کے ساتھی تازہ دم گھوڑوں پر سوار ہو کے اس تیزی سے پیچھے ہٹے کہ دو روز کی منزل انھوں نے ایک رات میں طے کر لی۔

جب صبح ہوئی تو محمد خوارزم شاہ اور اس کے فوجی دستے نے اپنے آپ کو اس وادی پر قابض پایا، جس پر ہر طرف مقتولین کی لاشیں پڑی ہوئی تھیں۔ مغل غائب تھے۔

ترک جواب تک ہر جنگ میں فتح یاب ہوتے رہے تھے۔ جب میدان جنگ کا ایک چکّر کاٹ کے واپس آئے تو انھیں بڑا اندیشہ ہو چکا تھا۔ تاریخ کے بیان کے مطابق اس پہلی جنگ میں ان کی فوج کے ایک لاکھ ساٹھ ہزار آدمی شہید ہو چکے تھے۔ یہ تعداد تو یقیناً مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے لیکن اس سے اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ مغلوں سے پہلی ٹکّر کا ان پر کیا اثر ہوا۔ اس زمانے کے مسلمان سپاہیوں پر حملے کی پہلی جنگ کی شکست یا فتح کا بڑا اثر ہوا کرتا تھا۔ اس وادی کی مہیب جنگ کا خود سلطان محمد پر بہت گہرا اثر ہوا۔ شاہ کے دل میں ان کافروں کا ڈر بیٹھ گیا اور وہ ان کی شجاعت کا قائل ہو گیا۔ جب اس کے سامنے کوئی مغلوں کا ذکر کرتا تو وہ کہتا کہ میں نے کبھی ایسے جری اور بہادر لوگ نہیں دیکھے جو جنگ میں اتنے ثابت قدم رہیں یا جنھیں اپنی تلواروں کی نوکوں اور دھاروں سے ایسے سخت زخم لگانا آتا ہو

سلطان محمد نے اونچی وادیوں میں مغل اردو کی تلاش کا ارادہ ترک کر دیا۔ وہ علاقہ جو پہلے ہی غیر آباد تھا، اسے مغل لوٹ مار کرنے والے دستوں نے چھلنی کر دیا تھا اور وہ اس کے کثیر لشکر کے خورد و نوش کا سامان بہم نہ پہنچا سکتا تھا۔ اس سے بھی زیادہ یہ ہوا کہ وہ اپنے ان عجیب دشمنوں کے ڈر سے سیحوں دریا کے کنارے کے فصیل بند شہروں کی پناہ میں لوٹ آیا۔ اس نے کمک کے لیے مزید فوجیں خصوصاً تیر اندازوں کے دستے طلب کیے لیکن اس نے مکمل فتح و ظفر پانے کا اعلان کیا اور اس تقریب میں اپنے ہم رکاب افسروں کو خلعتیں عطا کیں۔

چنگیز خاں نے ایک قاصد کی زبانی اس پہلی جنگ کی خبر سنی۔ اُس نے جوجی کی تعریف کی۔ پانچ ہزار کا ایک دستہ اس کی کمک کے لیے بھیجا اور اسے ہدایت کی کہ خوارزم شاہ کا تعاقب کرے۔

اب جوجی خان کی مغل فوج جو دراصل پورے مغل اردو کا میسرہ تھی، ایشیائے بلند کے ایک گلزار جیسے علاقے سے گزر رہی تھی، جہاں ہر ندی نالے کے کنارے سفید فصیل والا ایک گاؤں اور ایک مینار ہوتا۔ یہاں خربوزے اور عجیب عجیب پھل پیدا ہوتے تھے۔ بید مجنوں اور سفیدوں کے جھنڈ کے درمیان مسجدوں کے پتلے نازک مینار بلند نظر آتے تھے۔ دائیں بائیں ہری بھری پہاڑیاں تھیں، جن کی ڈھلوانوں پر مویشیوں کے ریوڑ چرتے نظر آتے۔ ان کے پیچھے اونچے کوہستانی سلسلوں کی چوٹیاں آسمان سے باتیں کرتی نظر آتیں۔

صاحب نظر لیوچتسائی اپنے سفرنامے میں لکھتا ہے۔ "خدقان (خوقند) میں انار بڑی کثرت سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا حجم دو مٹھیوں کے برابر ہوتا ہے اور ان کا ذائقہ ذرا ترشی مائل کسیلا ہوتا ہے۔ یہاں کے لوگ اس پھل کا عرق پیالوں میں نچوڑتے ہیں۔ جو پیاس بجھانے کے لیے بہت مفید اور مفرح ہے۔ ان کے تربوزوں کا وزن پچیس سیر ہوتا ہے۔ اور ایک گدھا دو سے زیادہ تربوز نہیں اٹھا سکتا۔

برف پوش دروں میں جاڑے گزرنے کے بعد یہ علاقہ مغل شہسواروں کے لیے گویا جنت تھا۔ دریا کا پاٹ چوڑا ہو گیا اور وہ ایک بڑے فصیل بند شہر کے نواح میں پہنچے جس کا نام خوقند تھا۔ یہاں پانچ ہزار سواروں کا امدادی دستہ خوقند کا محاصرہ کیے ہوئے ان کا انتظار کر رہا تھا۔

شہر کے ترکوں کا کماندار بڑا بہادر آدمی تھا۔ جس کا نام تیمور ملک تھا۔ تیمور ترکی میں فولاد کو کہتے ہیں۔ وہ ایک ہزار چیدہ سپاہیوں کے ساتھ ایک جزیرے میں خندقیں کھود کے اپنی حفاظت کر رہا تھا۔ حالات نے عجیب صورت اختیار کی۔

یہاں دریا چوڑا تھا اور جزیرے کے اطراف فصیل تھی۔ تیمور ملک ساری کشتیاں

اپنے ساتھ لیتا گیا تھا اور کوئی پل بھی نہیں تھا۔ منگولوں کو یہ حکم تھا کہ اپنے پیچھے کوئی فصیل بند شہر بغیر فتح کیے نہ چھوڑیں۔ ان کی منجنیقوں سے جو پتھر پھینکے جا رہے تھے۔ وہ بھی اس محصور جزیرے تک نہیں پہنچ رہے تھے۔

تیمور ملک جو بڑا ہوشیار اور شجاع ترک تھا، کسی حیلے سے اس جزیرے کے باہر بلایا بھی نہیں جا سکتا تھا۔ اس لیے منگولوں نے اپنے باقاعدہ اصول کے مطابق محاصرہ شروع کیا۔ جوجی جو خود زیادہ انتظار ہرگز نہ کر سکتا تھا۔ وہ ایک تولیوں کو محاصرے کے لیے پیچھے چھوڑ کے دریا کے اتار کے ساتھ ساتھ آگے بڑھا۔

منگولوں نے ادھر اُدھر سنتری بھیجے، اور آس پاس کے دیہات سے ایک جم غفیر کو اکٹھا کر کے انھیں پتھر جمع کرنے اور سیحوں دریا کے کنارے ڈھونے کے کام پر لگایا۔ پتھر کی ایک سڑک تیمور ملک کے جزیرے کی سمت بننے لگی لیکن تیمور ملک بھی غافل نہیں رہا۔

اس نے درجن بھر کشتیاں چنیں، ان میں بچاؤ کے لیے لکڑی کے تختے جوڑے اور ہر روز وہ ان کو کھیتا ہوا ساحل کے قریب تک جاتا اور منگولوں پر تیراندازی کرتا۔ ختا کے توپ خانے والوں نے ان کشتیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک ہتھیار ایجاد کیا۔ یہ تھیں آولیں منجنیقیں جو سنگ اندازی کے آلات ہیں، لیکن ان سے بجائے پتھروں کے آگ کے گولے برسائے جاتے تھے۔ کُپیوں یا گھڑوں میں جلتی ہوئی گندھک یا چینی توپ خانہ والوں کا ایجاد کیا ہوا کوئی اور آتش گیر مادّہ ہوتا۔ تیمور ملک نے اپنی کشتیوں کی ساخت میں ترمیم کی۔ اب اس نے ان کی چھتیں ڈھلواں بنائیں اور ان پر گیلی مٹی تھوپ دی اور ان میں اپنے تیراندازوں کے لیے سوراخ کھلے رکھے۔

توپ خانے کے مقابلے میں کشتیوں کی روزانہ لڑائی دوبارہ شروع ہو گئی، لیکن دریا کے اندر سڑک بڑھتی ہی گئی اور تیمور ملک نے دیکھا کہ اب وہ جزیرے میں زیادہ دن ٹھہر نہیں سکتا۔ اس نے سب سے بڑی کشتی پر اپنے لوگوں کو اور محافظت کے لیے بند کشتیوں میں سپاہیوں کو سوار کیا اور جزیرہ خالی کر دیا۔ مشعل کی روشنی میں رات کے

وقت وہ دریا کے بہاؤ پر نکل گیا۔ مغلوں نے اس کا راستہ روکنے کے لیے سیحون دریا کے آر پار ایک قوی ہیکل زنجیر ڈال دی تھی، اس نے اس زنجیر کو کاٹ دیا۔

لیکن مغل سوار دریا کے کنارے کنارے اس کا تعاقب کرتے رہے۔ جوجی جو آگے نکل گیا تھا اس نے بہت نیچے دریا پر کشتیوں کا ایک پُل بنوایا اور اپنے کاریگروں سے منجنیقیں نصب کروائیں۔ تاکہ اس کشتیوں کے قافلے کا قلع قمع کیا جائے۔ اس باخبر اور ہوشیار ترک کو ان تیاریوں کی خبر مل گئی اور اس نے اپنے لوگوں کو ایک ویران کنارے پر اتار دیا۔ مغلوں نے یہ دیکھ کر کہ یہ لوگ دریا میں نہیں ہیں، انھیں کنارے پر ڈھونڈ نکالا۔ تیمور ملک ایک چھوٹے سے محافظ دستے کے ساتھ بھاگا لیکن اس کی نظروں کے سامنے اس کے تمام ساتھی کھیت رہے۔

اب ایک بھی ساتھی اس کے ساتھ باقی نہ بچا تھا، لیکن وہ یوں ہی سرپٹ اپنا راہوار دوڑاتا رہا اور بہت آگے نکل گیا۔ اس کے تعاقب میں صرف تین مغل باقی رہ گئے۔ ان تین میں سے جو سب سے قریب تھا اس کو تو اُس نے خوش قسمتی سے آنکھ پر تیر مار کے وہیں ڈھیر کر دیا۔ پھر اس نے دونوں باقی ماندہ تعاقب کرنے والوں سے کہا "میرے ترکش میں ابھی دو تیر باقی ہیں اور میرا نشانہ کبھی خطا نہیں ہوتا۔"

لیکن اسے ان دونوں آخری تیروں کو استعمال کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔

اگلی رات وہ بچ کے اس شہسوارِ عظیم جلال الدین سے جا ملا جو خوارزم شاہ کا ولی عہد تھا اور جنوب میں مورچہ بندی کر رہا تھا۔ تیمور ملک کی شجاعت کے قصے مغلوں اور ترکوں میں یکساں مشہور اور مقبول ہوئے۔ اس نے مغل اردو کے ایک پورے دستے کو مہینوں روکے رکھا۔ اس محاصرے سے اندازہ ہوتا تھا کہ نئے حالات کا مقابلہ مغل کس طرح نت نئی ترکیبوں سے کرتے تھے۔ لیکن یہ محاصرہ اس جنگِ عظیم کا ایک معمولی سا واقعہ تھا جو اب ایک ہزار میل کے محاذ پر زور و شور سے جاری تھی۔

ماہنامہ جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے | قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ مئی ۱۹۹۳ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سید جمال الدین

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ

شوکت علی فہمی، مالک رام اور گوپال متل اب ہمارے درمیان نہیں رہے۔ اردو ادب اپنے تین مخلص سرپرستوں سے محروم ہوگیا۔ تینوں کی علمی جستجو اور تحقیق کے الگ الگ میدان تھے لیکن ان میں ایک چیز مشترک تھی۔ تینوں ہی ہندوستان کی مشترک تہذیب کے نمائندے تھے۔ ان کی تحریریں دل و دماغ کو چھوتی ہیں۔ انھوں نے زمانہ دیکھا تھا۔ ان کا مطالعہ وسیع تھا۔ تجربے گوناگوں تھے اور مشاہدہ تیز تھا۔ یہ گراں قدر سرمایہ انھوں نے اردو ادب کو اپنی تصنیفات کی صورت میں منتقل کردیا۔ ان تینوں ادیبوں کا اسلوب منطقی اور تجزیاتی تھا۔ انھوں نے اپنے دور کے تقاضوں کو شدت کے ساتھ محسوس کیا تھا۔ اس لیے ان کی تحریروں میں سماجی شعور نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ وہ علم دوست بھی تھے اور انسان دوست بھی۔ ان کی تحریروں کے قارئین کا حلقہ بہت وسیع ہے۔ ہرچند کہ اُن عظیم ادیبوں کی زندگی کی قندیلیں خاموش ہوگئیں۔ البتہ ان کی تحریروں کے نقش ہمیشہ روشن رہیں گے اور اردو دنیا کو فیض پہنچاتے رہیں گے۔

---

۶ دسمبر ۱۹۹۲ء کے سانحہ کے بعد جامعہ اور اس کے پڑوس کی بستیوں میں ایک نیا شعور بیدار ہوا۔ لوگ جن میں ہندو، مسلم، سکھ عیسائی سب ہی تھے مل کر بیٹھے اور یہ فیصلہ کیا کہ ہم سب بڑے پیمانے پر کچھ نہیں کر سکتے تو کم از کم اتنا تو کر سکتے ہیں کہ خود شر سے دور رہیں۔ اور اپنی بستیوں میں فرقہ واریت کا زہر نہ پھیلنے دیں۔ اس طرح مل بیٹھنے والوں میں جناب انور جمال قدوائی (سابق شیخ الجامعہ)، پروفیسر رومیلا تھاپر

فادر وکٹر، چودھری عبدالستار، ڈاکٹر قاسم، ڈاکٹر حلیم کوثر چاندپوری، اُما رانی، آشا پُری، مسز امریک سنگھ، گرُو شرن سنگھ، ڈاکٹر سیدّہ سیدین، ڈاکٹر صغرا مہدی، اور ان کے علاوہ جامعہ اور اس کے پڑوس کی بستیوں کے متعدد بزرگ بھی اور نوجوان بھی شامل ہیں۔ اب ہر ماہ ایک یا دو بار ہم لوگ کسی نہ کسی کے گھر مل بیٹھتے ہیں۔ ملک کے حالات پر، اپنی بستیوں کے حالات پر گفتگو کرتے رہیں۔ اگر کوئی دریافت کرے کہ آخر اس تحریک کا نام کیا ہے۔ کیا نصب العین ہے۔ رکنیت کا معیار کیا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ تحریک کا کوئی نام نہیں، کوئی عہدیدار نہیں، جب بھی کوئی نشست منعقد ہوتی ہے کسی بزرگ کو صدر بنا لیا جاتا ہے اور گفتگو کا سلسلہ چل پڑتا ہے۔ سیدّہ قلم کاغذ لے کر بیٹھ جاتی ہیں اور تمام گفتگو کا خلاصہ نوٹ کر لیتی رہیں۔ جو نتائج نکلتے ہیں صدر ان کا اعلان کر دیتے ہیں اور وہ بھی نوٹ کر لیے جاتے ہیں۔ اگلی نشست کہاں ہوگی اس کا اعلان کر دیا جاتا ہے۔ (ہماری آخری میٹنگ ۲۵ اپریل ۹۳ء کو مسیح گڑھ کے چرچ سے متصل ہال میں ہوئی تھی) ہمارا نصب العین ہے انسان دوستی جو شخص بھی اس سے اتفاق کرتا ہے وہ شہریوں کے اس حلقۂ احباب کا رکن بن سکتا ہے۔

اس حلقۂ احباب کے ایک رکن تھے کیپٹن ستیہ پال آنند جن کا اچانک حرکت قلب بند ہو جانے سے انتقال ہو گیا۔ سب ہی احباب کو ایک دھکا سا لگا۔ بے حد صدمہ ہوا۔ ایک دوست جو اچانک ملا تھا اس سے بھی زیادہ اچانک طور پر ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گیا۔ احباب نے کیپٹن آنند کی اور راقم السطور کی ڈیوٹی لگائی تھی کہ "عید ملن" کا پروگرام منعقد کرنا ہے۔ اس لیے ہم دونوں اکثر ملتے رہتے تھے کہ کس طرح یہ پروگرام کیا جائے۔ آنند صاحب نہیں رہے، عید ملن بھی نہیں ہو سکا۔ البتہ عید کے دن شام میں نیو فرینڈس کالونی کے ماتا کے مندر میں اٹھالا کی رسم میں ہندو، مسلم، سکھ عیسائی سب ہی شریک ہوئے۔ آنند صاحب کو آخری شردھانجلی پیش کرنے کے لیے۔ کیرتن میں ہندو بھی بولے اور مسلمان بھی۔ آنند صاحب نے اپنی موت کے بعد کی رسم میں سب کو یکجا کر دیا۔

کیپٹن آنند ضلع گجرات (پاکستان) کے لالہ موسٰی بستی میں ۱۹۳۱ء میں پیدا ہوئے تھے۔ طالب علم کی حیثیت سے قومی تحریک میں شامل رہے۔ وہ جدو جہد آزادی کے سپاہی تھے۔ لیکن انھوں نے اپنے کارناموں کی قیمت قوم سے وصول نہیں کی۔ انڈین مرچنٹ نیوی میں شامل ہوگئے اور اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ سمندر میں گزار دیا۔ شاید اسی لیے ان کی نظر میں، ان کے ذہن و قلب میں سمندر کی سی وسعت اور گہرائی پیدا ہوگئی تھی، انھیں مطالعہ کا بے حد شوق تھا۔ ان کی معلومات وسیع تھیں۔ جب وہ گفتگو کرتے تو اس میں وزن ہوتا تھا۔ منطق ہوتی تھی، استدلال ہوتا تھا۔ وہ بات کو تول کر کہتے تھے۔ اور ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ اپنے مخاطب کو بولنے پر اُکساتے اور اس کی بات کو غور سے سنتے۔ اور مزید وضاحت کے لیے موزوں سوال کرتے۔ وہ جب خاموش رہتے تھے تو ان کی نظریں بولتی تھیں۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ ذہن و قلب میں اتر رہے ہیں، اپنے مخاطب کی فکر و نظر کی گہرائی ناپنے کے لیے۔ انھیں معلوم تھا کہ ان کا قلب ان کا پورے طور پر ساتھ نہیں دے رہا ہے، معالجوں نے احتیاطی تدابیر بتائی تھیں، وہ ان پر عمل پیرا بھی تھے، لیکن قضا آئی اور وہ چل دیے۔

ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد آنند صاحب نیو فرینڈس کالونی میں اپنا گھر بنا کر رہنے لگے تھے۔ چہل قدمی کے دوران مرحوم غلام ربّانی تاباں صاحب سے ان کی ملاقات ہوگئی اور جلد ہی دونوں دوست بن گئے۔ دونوں کی عمر میں بڑا فرق تھا لیکن انسان دوستی دونوں کو قریب لے آئی۔ دسمبر ۹۲ء اور جنوری ۹۳ء کے مشکل مہینوں میں تاباں صاحب بستر علالت پر تھے، وہ عملی طور پر کسی تحریک میں حصّہ نہیں لے سکتے تھے۔ لیکن آنند صاحب سے وہ کہتے رہتے تھے کہ عمل کا وقت ہے متحرک ہو جائیے۔ آنند صاحب متحرک ہوگئے۔ انھیں احساس نہیں رہا کہ وہ قلب کے مریض ہیں۔ انھوں نے زندگی کے نئے معنی پالیے۔ جنوبی دہلی کے حلقہ سے بی۔ جے۔ پی کے ممبر پارلیمنٹ شری مدن لال کھُرانہ نے حبّ او کھلا کی بستیوں کو بنگلہ دیشیوں

کو نکالنے کی آڑ میں فرقہ واریت کی آگ میں جھونکنے کا منصوبہ بنایا تو آنند صاحب دوسرے دوستوں کے ساتھ مل کر سینہ سپر ہو گئے۔ انھوں نے اپنے گھر کے ٹیلی فون نمبر عوامی رابطے کے لیے مخصوص کر دیے۔ اور دوڑ بھاگ میں لگ گئے۔ ابھی ہمارا کارواں بن ہی رہا تھا۔ مقاصد زیر گفتگو تھے کہ ایک اچھا رفیق دنیا سے اٹھ گیا۔ لیکن انسان دوستی کی مشعل روشن کرنے میں جو سوز دل اس نے نذر کیا اسے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

ایک دیوانہ تھا وہ بھی اپنے رستے چل دیا
سوگ میں ڈوبا ہے صحرا اور بن افسردہ ہے

بیان ملکیت ماہنامہ 'جامعہ' اور دیگر تفصیلات
بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ ۳، ۴۔ پرنٹر و پبلشر: عبد اللطیف اعظمی

قومیت: ہندوستانی پتہ۔ ۳۴۹۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ ایڈیٹر: ڈاکٹر سید جمال الدین قومیت: ہندوستانی

پتہ: اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

—— جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں عبد اللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبد اللطیف اعظمی

مئی ۱۹۹۳ء

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

شیخ کی آنکھوں میں نم ہے، برہمن افسردہ ہے

[جامعہ کے شعبۂ اردو میں ۲۹ اپریل ۱۹۹۳ء کو منعقد تعزیتی جلسہ میں کی گئی صدارتی تقریر کا خلاصہ]

شوکت علی فہمی نے کوئی بانوے برس کی عمر پائی وہ خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں میں شامل رہے۔ ان کا ماہنامہ رسالہ دین دنیا جس کی پیشانی پر لکھا تھا "ہندوستان کا سب سے قدیم اور کثیر الاشاعت تاریخی و اصلاحی جریدہ" غالباً ۱۹۲۰ء سے چھپنا شروع ہوا تھا۔ اس قسم کے ماہانہ جریدے کا پابندی سے اتنے عرصے تک نکلتے رہنا خود اپنی جگہ ایک کارنامہ ہے۔ اس سے مرحوم کے شوق، محنت اور استقامت کا اندازہ ہوتا ہے۔
فہمی مرحوم کے دین دنیا کا مشن یہ ہے کہ موجودہ الحاد اور بے دینی کے دور میں مسلمانوں کے اندر توحید پرستی کا حقیقی جذبہ بیدار کیا جائے اور ولولہ انگیز تاریخی واقعات کی یاد تازہ کی جائے۔ ان کا مقصد تھا ملت اسلامی کی بیداری۔
تاریخ سے مرحوم کو بڑی دلچسپی تھی لیکن اس دلچسپی میں رومانیت کا عنصر غالب تھا۔ وہ ملت اسلامیہ ہند میں اس کی عظمت رفتہ کا ایک رومانی احساس پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ایسے احساس کی یقیناً اپنی جگہ ایک افادیت ہے، لیکن بس ایک حد تک۔

[جناب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵۔

ملک کی سیاست سے بھی مرحوم شوکت علی فہمی کو گہری دلچسپی تھی جس کا بخوبی اندازہ ان کے اُن شذرات و نظرات سے ہوتا ہے جو انھوں نے "رفتار زمانہ" کے عنوان سے دین دنیا میں پابندی سے لکھے۔ اچھی زبان اور منطقی تجزیاتی اسلوب کے امتزاج سے ملوان کی یہ تحریریں خاصے کی چیز ہیں۔ ان کے تبصروں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ نیشنلسٹ اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیبی میراث کے قدرداں اور احیائی تحریکوں کے ناقد تھے۔ ان کی یہ بڑی قابلِ قدر خصوصیت ہے۔ وہ ترجمے بھی کرتے تھے جو دین دنیا میں قسط وار چھپتے تھے اور پھر کتابی صورت میں۔

مرحوم شوکت علی فہمی کے علمی وقار پر ان کی مندرجہ ذیل تصنیفات شاہد ہیں:

۱۔ مکمل تاریخ اسلام۔
۲۔ ہندوستان پر مغلیہ حکومت
۳۔ ہندوستان پر اسلامی حکومت۔
۴۔ بچوں کے لیے کتابوں کا ایک سلسلہ:

(۱) قرآن کا اردو سبق (۲) بچوں کی حدیث (۳) پیغمبروں کی کہانیاں (۴) بچوں کی تربیت (۵) بچوں کی اخلاقی کہانیاں (۶) بچوں کی بوستاں (۷) بچوں کی گلستاں

۵۔ ہند اور پاکستان کے اولیاء
۶۔ فرعون کا معاشقہ

مالک رام صاحب کا نام اردو کے ایک محقق کی حیثیت سے ہمیشہ زندہ رہے گا۔* وہ کسی

---

* تصنیفات و تالیفات: ۱۰۔ مرتب کردہ کتابیں: ۱۳۔
مضامین کی کثیر تعداد جو مختلف جریدوں اور کتابوں میں شائع ہوئے۔
ایڈیٹر تماہی تحریر ۸-۱۹۶۷ء۔
رکن مجلس ادارت "اسلام اور عصر جدید"

کتب خانے یا علمی ادارہ سے وابستہ نہیں تھے پھر بھی انھوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ضخامت، تنوّع، اور وسعت، ہر اعتبار سے ان کا کام جاذب توجہ ہے۔ ان کی علمی کاوشوں کا ایک ایسا پہلو بھی ہے جس پر عام طور پر لوگوں کی نظر کم جاتی ہے اور وہ ہے اسلامیات۔ انھوں نے اسلامیات پر مستند چیزیں لکھی ہیں۔ اس بنا پر ہم انھیں اردو کا اسلام پسند محقق کہہ سکتے ہیں بعد وہ غالب شناسی کے اماموں میں سے تھے۔ انھوں نے تذکرہ نگاری کے فن کو اپنے معاصرین سے ہم رشتہ کر کے تذکرہ نگاری میں ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ ابوالکلامیات میں بھی انھوں نے اپنے لیے ایک مقام بنایا۔ لیکن اس سلسلے میں انھیں خود اپنے آپ سے شکایت تھی۔ اکثر کہتے تھے کہ میں نے ابوالکلام آزاد کے بارے میں مطالعہ تاخیر سے کیا۔ لہٰذا حق ادا نہیں کر سکا۔

مالک رام ہماری مشترک تہذیب کے بہترین نمائندے تھے۔ انھوں نے لاہور کے ڈی۔اے۔وی کالج میں تعلیم حاصل کی لیکن کالج کے یک رُخی ماحول سے کوئی اثر نہیں لیا۔ انھوں نے آریہ گزٹ، بھارت ماتا جیسے اخباروں میں بھی کام کیا لیکن ان کی دانشوری ان کے اثر میں نہیں آئی۔

مالک رام کی پوری علمی، تصنیفی زندگی کو دیکھیے تو یہ مصرعہ یاد آتا ہے:

خام بدم، پختہ شدم، سوختم،

"تحدیث نعمت" کے طور پر انھوں نے مالک رام ایک مطالعہ مرتبہ علی جواد زیدی میں جو ایک صفحہ لکھا ہے اس سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ مالک رام صاحب بقول مولانا دریا آبادی عبدالمالک بھی تھے۔ "تحدیث نعمت" کی یہ عبارت جسے ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے بار بار پڑھی جائے گی۔

رَبِّ زِدْنِی عِلْماً (القرآن ۲۰: ۱۱۴) میرا وظیفۂ حیات رہا ہے۔
میں نے تاریخ عہد قدیم میں امتیاز کے ساتھ ایم۔اے کی سند حاصل کی تھی۔ اس سے مجھے ہندوستان کی اور دنیا کی قدیم تاریخ سے دلچسپی ہونا ہی چاہیے تھی۔ طالب علمی کے ابتدائی زمانے میں بعض بزرگوں اور دوستوں کی محبت اور حوصلہ

افزائی سے اردو لٹریچر کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ جب میں نے ایم اے پاس کیا، تو بیک وقت دو دو رسالوں (ایک ادبی ماہنامہ اور ایک مذہبی ہفتہ وار) کا مدیر مقرر ہو گیا۔ اس کے بعد حکومتِ ہند کی ملازمت مل گئی۔ تو تیس برس تک ہندوستان کی برآمدی تجارت اور صنعت و حرفت کے شعبے میرے ذمے رہے اور یوں مجھے ان موضوعات سے سرسری سے کہیں زیادہ معلومات حاصل ہو گئیں۔ ملازمت کے دوران میں عرب ممالک میں طویل قیام سے عربی پڑھنے لکھنے کے مواقع حاصل ہوئے اور یوں اسلامیات اور اسلامی تاریخ و مسائل سے مزید واقفیت پیدا ہوئی۔

اگر کوئی اپنے یک فنا ہونے پر قانع اور مطمئن اور نازاں ہے، تو اسے مبارک، مجھے اس پر رشک ہے، نہ حسد، لیکن مجھے اس سے زیادہ حق حاصل ہے کہ اپنے رب کی نعمتوں کا شکر ادا کروں، جس نے اتنے ڈھیر سے علوم سے میری علمی پیاس بجھانے کا سامان پیدا کر دیا۔ فبایِّ آلاءِ ربکما تکذّبان (۵۵:۱۳) میں نے اپنی بساط بھر اس کے حکم: وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ ینفقون (۲:۳) کی تعمیل میں اس علم کی نشر و اشاعت میں کوتاہی نہیں کی۔ لیکن حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا۔ غرض پوری زندگی تین لفظوں میں محدود ہے: خام بُدم، پختہ شدم، سوختم۔ میں کیسے یقین دلاؤں کہ میرا بال بال اپنے ربّ وُدودُ کا شکر گزار ہے۔ میں اپنی ابتدا جانتا ہوں، اور جو کچھ میں آج ہوں، میں اس سے بھی ناواقف ہوں۔ اب جب کہ سفینہ کنارے پر آ لگا ہے، صرف یہی دعا کرتا ہوں۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

گوپال متل اردو کے مایۂ ناز ادیب تھے باوجود اس کے بہت سے لوگ ان سے کئی باتوں میں اختلاف رکھتے تھے، لیکن بہر حال وہ ادیب تھے اور ان کی ادبی خوبیوں سے انکار مشکل تھا۔ یوں بھی نئی راہ تلاش کرنے والوں کو اکثر اختلافات کا سامنا

نا پڑتا ہے۔

تحریک ان کا رسالہ تھا جس میں متّل کی تحریروں کا تجزیاتی اور استدلالی انداز
یان دل و دماغ کو اپنے اندر کھینچ لیتا تھا۔ اُن کا مشاہدہ بھی اچھا تھا اور مطالعہ بھی
ے کی بعض تحریروں میں کردار اور واقعات نگاری اور فضا سازی کی خوبیاں ملتی ہیں۔
ن کی تحریروں کا ایک حسن ان کا طنز و مزاح بھی تھا۔ ترجمے بھی انھوں نے کیے اور
ناعری بھی کی اور دونوں چیزیں قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ بلاشبہ متّل کا اردو ادب
ین ایک مقام پیدا ہو گیا تھا۔ اردو ایک مخلص دوست سے محروم ہو گئی۔

عظیم الشان صدیقی

نظیر اکبرآبادی اور پریم چند

مماثلتوں کی تلاش

وقت گزر جاتا ہے لیکن اپنے پیچھے ایسے نقوش چھوڑ جاتا ہے جن کی موجودگی یہ احساس دلاتی ہے کہ زندگی کی بنیادی حقیقتیں اور مسلّم تصورات ہر دور میں یکساں رہتے ہیں اور مختلف ادوار کے شعراء ادباء اور فن کاروں کو ایک رشتہ میں منسلک کر دیتے ہیں لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زندگی میں تبدیلیوں کا سلسلہ کسی ایک دور میں شروع ہوتا ہے لیکن ان کی تکمیل کسی دوسرے دور میں ہوتی ہے اور تبدیلیوں کا یہ احساس مختلف دور کے فن کاروں کو رشتۂ اشتراک میں منسلک کر دیتا ہے یا پھر ذاتی زندگی، تخلیقی تجربہ اور زندگی کے بارے میں نقطۂ نظر مختلف ادوار کے فن کاروں کے درمیان اشتراک اور مماثلتوں کا سبب بن جاتا ہے۔ اردو میں ایسے فنکاروں کی تعداد زیادہ نہیں ہے جو اشتراک اور مماثلتوں کے رشتہ میں منسلک نظر آتے ہیں۔

نظیر اکبرآبادی (متوفی ۱۸۳۰ء) اور پریم چند (متوفی ۱۹۳۶ء) میں اگرچہ بظاہر کوئی مماثلت نظر نہیں آتی ہے، زمانی بعد کے علاوہ ان دونوں کے ماحول تہذیبی پس منظر اور مسلک میں بھی نمایاں فرق موجود ہے۔ ایک شاعر ہے تو دوسرا نثر نگار، ایک بظاہر صوفی اور قلندر ہے تو دوسرا بظاہر دنیادار نظر آتا ہے۔ نظیر کا جنم دہلی میں ہوا تھا اور پرورش آگرہ میں۔ لیکن پریم چند لمہی گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ البتہ تعلیمی اور معاشی ضرورتوں نے انھیں بنارس کی

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵۔

ملکیت بنا دیا تھا لیکن اس تفریق کے باوجود ان دونوں کی ذاتی زندگی، تخلیقی تجربے اور فکری و فنی شعور میں غیر معمولی یکسانیت نظر آتی ہے۔

آخر اس یکسانیت کا سبب کیا ہے جہاں تک ذاتی زندگی کا سوال ہے نظیر اور پریم چند دونوں ہی عسرت، تنگ دستی، ناآسودگی اور غریب الوطنی کے ذائقہ سے یکساں طور پر واقف تھے۔ نظیر کو احمد شاہ ابدالی کے دہلی پر حملہ (۱۷۵۹ء) کی وجہ سے باپ کی سرپرستی اور اپنے وطن سے محروم ہونا پڑا تھا۔ آگرہ کی زندگی ان کے لیے کڑی دھوپ ہو سکتی تھی لیکن ماں کی شفقتوں کا سایہ ان کے لیے حوصلہ بن گیا۔ پریم چند کو اگرچہ کسی بیرونی حملہ کا سامنا نہیں کرنا پڑا لیکن ان کا ذاتی غم نظیر سے کہیں زیادہ بڑا تھا۔ پہلے ماں پھر باپ کا انتقال، سوتیلی ماں اور بھائی کی ذمہ داریاں اور معاشی مجبوریاں ان کی زندگی کے ایسے پہلو ہیں جن میں سائے کا کوئی گزر نہ تھا لیکن نئے سیاسی اور زرعی نظام کی کڑی دھوپ نے انھیں زندہ رہنے کا حوصلہ عطا کیا۔

زندگی کتنی بے رحم، سنگ دل اور دشوار گزار ہو سکتی ہے، دنیا کا یہ راز بچپن میں ہی ان دونوں پر منکشف ہو گیا تھا لیکن ان کی ضرورتیں اور زندہ رہنے کی خواہش اتنی شدید تھی کہ اگر وہ چاہتے بھی تو خود کو یاسیت اور قنوطیت کے حصار میں اسیر نہیں کر سکتے تھے اس لیے زندہ رہے اور دوسروں کو بھی درسِ زندگی دیتے رہے۔ یہ ان کی رجائیت پسندی ہی تھی جو نامساعد حالات میں بھی زندگی کی کوئی راہ اور روشنی کی کوئی کرن ڈھونڈ نکالتی ہے اور چھوٹے غم کو بڑے غم، انفرادی دکھ درد کو اجتماعی رنج و الم سے ہم آہنگ کر کے اس کی شدت کو کم کر دیتی ہے جس کے بعد ذات اور غیر ذات، انفرادی اور اجتماعی تجربے کے درمیان کوئی فرق برقرار نہیں رہتا ہے۔ یہی فکر و فن کا وہ سرچشمہ بھی ہے جو نظیر کی شاعری اور پریم چند کے ناولوں اور افسانوں کو سیراب کرتا ہے اور انھیں اشتراک اور مماثلتوں کے ناقابل شکست رشتہ میں منسلک کر دیتا ہے۔

یوں تو زندگی کا سب سے بڑا معلم وقت اور حالات ہوتے ہیں لیکن ماحول اور مکتب بھی زندگی کی درسگاہ ہے۔ نظیر اور پریم چند نے جس ماحول میں پرورش پائی تھی اور جن مکتب میں درس لیا تھا وہاں درس و ادب کی زبان فارسی اور اردو تھی۔ نظیر نے ان زبانوں کے علم و ادب

کے علاوہ عربی کی تعلیم بھی حاصل کی تھی اور آگرہ کے تعلق سے برج بھاشا کے اثرات بھی قبول کیے تھے۔ پریم چند کو فارسی اور اردو کے علاوہ انگریزی پڑھنے کا موقع ملا تھا اور وہی ان کی مادری زبان تو سنسکرت مذہبی زبان تھی اس لیے ان دونوں کا مبلغ علم محدود نہیں تھا جس میں فارسی اور اردو قدر مشترک کی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان ہی مضبوط بنیادوں کی وجہ سے ان دونوں نے اردو کو ہی اپنے تخلیقی اظہار کا ذریعہ بنایا تھا۔ لیکن ان کے یہاں یہ مماثلتیں صرف علم و ادب اور ذریعہ اظہار تک ہی محدود نہیں تھیں بلکہ عملی زندگی کے آغاز نے بھی انھیں ہم پیشہ بنادیا تھا۔ نظیر اور پریم چند دونوں ہی پیشہ کے اعتبار سے معلّم تھے جس میں دولت کم اور عزت زیادہ تھی لیکن ذمہ داریوں کا بوجھ اس سے بھی کہیں زیادہ تھا۔ یہ دونوں اگر اسی پر قناعت کرتے تو کتنے لوگوں کو نظیر اور پریم چند بنادیتے لیکن ان کے باطن میں پوشیدہ تخلیقی جوہر محدود دائرہ میں اسیر ہو کر نہیں رہ سکتے تھے۔ بچّوں کو گھیرنا، ٹیوٹر حیوں پر حاضری دینا، ٹیوشن پڑھانے کے لیے کئی میل کا سفر کرنا، پھر حکام کی ناز برداریاں، تبادلے اور ہر وقت غریب الوطنی کی حالت کو خلّاق ذہن کب تک برداشت کر سکتا تھا۔ آخر انھیں معلمی کے پیشہ سے دستبردار ہونا پڑا اور فن ہی کو عزت، شہرت اور معاش کا ذریعہ بنانا پڑا جس میں آمدنی اگرچہ کم لیکن آزادی زیادہ تھی وہ بے دھڑک اپنی بات کہہ سکتے تھے۔ اور بیباکی سے اپنے جذبات اور خیالات کا اظہار کر سکتے تھے۔ لیکن کیا معاشی ضرورتوں اور ماحول کے تقاضوں نے انھیں اس آزادی کا پوری طرح استعمال کرنے دیا؟ کیا وہ نڈر اور باغی فن کار بن سکے؟ ان سوالوں کا جواب نفی اور اثبات دونوں میں دیا جا سکتا ہے جہاں تک آزادی کے مجروح ہونے کا سوال ہے یہ بات بلا کسی جھجک کے کہی جا سکتی ہے کہ ان دونوں کو معاشی مجبوریوں اور پیشہ کے ذریعہ حاصل ہونے والے تجربات کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا تھا۔

نظیر کے بارے میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ دو دو چار چار آنے میں اپنی غزلیں و نظمیں فروخت کیا کرتے تھے اور بعض حالات میں یہ معاوضہ اشیاء کے تبادلے تک ہی محدود رہتا تھا۔ لیکن زوال پذیر معاشرے میں وہ فن کے قدردان کہاں تلاش کرتے۔

چنانچہ انھیں مجبوراً اہلِ حرفہ، خوانچہ فروشوں اور مجمع بازوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرنا پڑا۔ ریچھ کا بچہ، لکڑی وغیرہ نظمیں ان کی اسی ضرورت کا حصّہ ہیں لیکن یہ لوگ بھی کب تک اور کتنی کفالت کر سکتے تھے جس نے انھیں ایسی چلتی پھرتی دکان اور میلوں ٹھیلوں، تیر تہواروں، مزاروں اور تیرتھ استھانوں کو ایسی منڈی بنا دیا جہاں جنسِ نال اور آواز کے خریدار مل سکتے تھے۔ نظیر کی بیشتر مذہب، تیوہار اور میلوں سے متعلق نظمیں یا پھر آدمی نامہ، روٹی نامہ، بنجارہ نامہ، برسات کی بہاریں وغیرہ نظمیں اسی ضرورتوں کو پورا کرتی ہیں، جن کا موضوع و مواد، ہئیت وساخت اور آہنگ اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ انھیں لکڑی اور کٹرے کی تال پر عوام کے سامنے گا کر سنایا گیا ہے۔ یہ وہ معاشی مجبوریاں تھیں جس نے نظیر کو ولی محمد نہ رہنے دیا۔ لیکن یہ مجبوریاں نہ ہوتیں تو کیا نظیر بڑے شاعر بن سکتے تھے ؟ نظیر اگر خوشحال ہوتے تو وہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں کی وجہ سے روایتی بڑے شاعر تو ہو سکتے تھے لیکن عظیم عوامی شاعر نہیں بن سکتے تھے۔ کیونکہ نظیر کی فکر و فن کا سرچشمہ عوام اور عوامی زندگی ہی ہو سکتی تھی جس نے انھیں مشاہدے اور تجربے کی ایسی وسعت اور فکر کی ایسی گہرائی عطا کی تھی جو ان کے دور کے کسی دوسرے شاعر کے حصّہ میں نہیں آئی تھی۔ ان کے عہد کے دیگر شعراء کو کتنے لوگ جانتے ہیں لیکن عوام نے انھیں ایسا میڈیم یا ذریعہ ابلاغ فراہم کر دیا تھا کہ ان کا کلام اور پیغام زبانی اور سینہ بہ سینہ دوسرے لوگوں تک پہنچ سکتا تھا جس کی وجہ سے نظیر آج بھی زندہ ہیں۔

نظیر کی اس کوشش اور کاوش پر اگرچہ ادبی حلقوں میں ناک بھوں چڑھائی گئی انھیں عامیانہ مذاق کا شاعر کہا گیا لیکن جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔ نظیر کا فنکارانہ ضمیر مطمئن تھا کہ اس نے انسانوں کے دکھ درد کو محسوس کیا ہے، ان کی خوشی اور غم میں شرکت کی ہے۔ ان کی زندگیوں کے نشیب و فراز کو خود ان کے سامنے اور دوسروں کے سامنے پیش کیا ہے، ان میں انسانی قدروں کے احساس، محبت و اخوت کو بیدار کیا ہے۔ نظیر کی طرح کم و بیش یہی خدمات پریم چند نے بھی انجام دی ہیں لیکن پریم چند نظیر کی طرح خوش قسمت نہ تھے۔ نظیر نے عوام میں رہ کر، عوام کی سطح پر پہنچ کر، عوام کے لیے سوچا اور لکھا تھا۔ ان کا موضوع

مواد اور مخاطب سب ہی عوام تھے لیکن پریم چند کا المیہ یہ تھا وہ عوامی زندگی، عوامی تجربے کا حصّہ ہونے اور عوام کے لیے لکھنے کے باوجود خواص کے لیے ہی لکھتے رہے۔ وہ جن رسائل وجرائد کے لیے لکھتے تھے یا ان کے ناولوں کے جو ناشر تھے ان سب کا تعلق عوام سے نہیں تھا پھر عام تعلیم کے فقدان نے ان کے قارئین کو اعلیٰ یا متوسط تعلیم یافتہ جلقتے تک ہی محدود رہنے دیا۔ اس لیے ان کا مخاطب بھی یہی طبقہ بن گیا جس نے ان کی فکر اور فن میں تضاد پیدا کر دیا تھا۔

نظیر کی طرح پریم چند بھی معاشی ضرورتوں کے لیے کچھ بھی لکھ سکتے تھے انھوں نے ناول، افسانے، ڈرامے اور مضامین لکھے، فلم کمپنی میں ملازمت کی، اس کے لیے کہانی اور مکالمے لکھے، ایک ہی ناول اور افسانے کو نام، کردار اور زبان بدل کر شائع کرایا، یہاں تک کہ پیسہ کے لیے انھوں نے اپنے فطری تخلیقی اظہار کے میڈیم اردو کو بھی وقتی طور پر ترک کر دیا لیکن ان مجبوریوں اور جراحتوں کے باوجود پریم چند نے اپنی بنیادی فکر اور فن کو مجروح نہیں ہونے دیا۔ انھوں نے عوامی زندگی، عوامی کردار، عوامی مسائل اور عوام کے دکھ درد کو اپنے ناولوں اور افسانوں میں پیش کر کے جہاں جبر و استبداد کی رفتار کو مدھم کرنے کی کوشش کی وہاں انھوں نے اپنے عہد کے ادیب، فن کار اور اہل فکر کو یہ سوچنے پر بھی مجبور کیا کہ حقیقی زندگی کا راز اور اس کی قوتیں کہاں پوشیدہ ہیں۔ زندگی کا حسن اور فن کا مواد کہاں بکھرا پڑا ہے۔ اور کوئی فن کار صرف فن، موضوعات، مرصع اسلوب بیان کی وجہ ہی سے بڑا نہیں بن جاتا ہے بلکہ اس کے لیے ریاض کی بھی ضرورت ہے اور فطرت و کائنات، زندگی اور سماج، انسانی فطرت اور نفسیات کے وسیع اور عمیق مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ سب کچھ ڈیوڑھیوں، دیوان خانوں، بالا خانوں، دفتروں، تجوریوں، کالجوں، یونیورسٹیوں اور کتابوں میں محفوظ نہیں ہے بلکہ فطرت کے آغوش میں، کھیت کھلیان، گاؤں اور بازار، غریب کی جھونپڑی اور مزدور کی بھٹی کے ارد گرد بکھیلا ہوا ہے اور وہاں سے جو جتنا چاہے اتنا حاصل کر سکتا ہے۔

پریم چند اگر نظیر سے بڑے فن کار نہیں ہیں تو ان سے کسی طرح کم تر بھی نہیں ہے البتہ ان دونوں میں ایک فرق بھی ہے۔ نظیر نے عام آدمی کی بات، عام آدمی تک پہنچا کر

اگر ان میں خود اعتمادی اور خود شناسی کی جوت جگانے کی کوشش کی تھی تو پریم چند نے عام آدمی کے مسائل و مصائب کو اس استحصال پسند طبقہ تک پہنچانے کی کوشش کی تھی جس تک اپنی بات پہنچانے کا عام آدمی کے پاس کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ لیکن طریقہ کار کے اس فرق کے باوجود ان دونوں کے فکر وفن کا مرکز و محور ایک ہی تھا۔

جہاں تک پیشہ سے حاصل ہونے والے تجربات کی جبریت کا سوال ہے اس میں شک نہیں ہے کہ معلّم کا پیشہ ضبط و تحمل، توازن اور اخلاق کا مطالبہ کرتا ہے۔ وہ نیک و بد، حق و باطل کی تمیز سکھاتا ہے۔ وہ معروضی انداز میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ وہ دل کو دماغ کا پابند بناتا ہے۔ وہ حال کی نہیں مستقبل کی تعبیر کرتا ہے۔ وہ انسانی جوہر، حسن و قوت احساس جمال و جلال کو صیقل نہیں کرتا ہے بلکہ وہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنا چاہتا ہے، وہ علم و یقین نہیں دیتا بلکہ تجسس و تلاش کی قوتوں کو مشتعل کر کے انھیں علم و یقین کی راہ پر لگانا چاہتا ہے۔ وہ انسان پیدا نہیں کرتا بلکہ انسانیت کا درس دیتا ہے، وہ لوٹنا نہیں بلکہ لٹانا چاہتا ہے۔ وہ تنقید و تفسیر کا قائل ہے لیکن طنز و تمسخر کا روادار نہیں ہے۔ معلّم کے پیشہ سے متعلق یہ وہ امتیازات ہیں جو کبھی کبھی فن کے لیے سم قاتل بن جاتے ہیں لیکن اگر فکر سالم ہو، تخلیقی جذبے مخلص اور پرجوش ہوں اور فن پر قدرت حاصل ہو تو وہ زندگی اور پیشہ سے حاصل ہونے والے تجربات کو اپنی رو میں اس طرح بہا کرلے جاتے ہیں کہ فکر و فن کی دوئی ختم ہو جاتی ہے۔

نظیر اور پریم چند کے یہاں اگرچہ ماورائے تخلیق تجربے کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن یہ سب ان کے لاشعور میں رچی بسی حقیقتیں تھیں جو کبھی کبھی ان کے فن پر بھی غالب آجاتی ہیں لیکن مجموعی اعتبار سے موضوع و مواد کے ساتھ ان کا رویہ ایک تخلیقی فن کار کا ہی رہتا ہے۔ ان کے یہاں مصالحت پسندی، سمجھوتہ بازی اور مثالیت پسندی تصوف اور سیاست کے راستے سے داخل ہوئی ہیں معلّمی کی دین نہیں ہے لیکن ان کا فلسفہ تصوّف اور سیاسی شعور عام اور روایتی تصوّر سے قطعی مختلف تھا۔

اس میں شک نہیں ہے کہ نظیر کے عہد میں تصوف کو تہذیبی اور سماجی قدر کی حیثیت حاصل تھی اور اسے عزت نفس کے تحفظ کا ذریعہ بھی سمجھا جاتا تھا لیکن نظیر نے تصوف کے ان

دوسرے مظاہر کو قبول نہیں کیا تھا وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ روایتی تصوف اگر انسان کو بے عمل اور خشک بنا دیتا ہے تو بناوٹی تصوف انسان میں درندوں کی صفات پیدا کر دیتا ہے۔ انھیں عزت نفس کا فلسفہ بھی فریب معلوم ہوتا تھا جو تصوف کی آڑ میں نخوت، غرور اور نخوت کو تو ہوا دے سکتا ہے لیکن حلم و اخلاق اور گداز پیدا نہیں کر سکتا ہے اس لیے انھوں نے اپنے لیے "قلندری" کا راستہ اختیار کیا تھا جس میں اگر مذہب اور تصوف، شریعت اور طریقت کی ظاہرداریاں نہ تھیں اور نہ ہی کسی فلسفہ، فکر اور تکیہ داری کے آداب تھے لیکن اس میں صبر و قناعت، توکل و ایثار، محبت و اخوت، حرکت و عمل کی وہ تمام خوبیاں موجود تھیں جو انسان کو خالق اور اس کی تمام مخلوق سے قریب کر دیتی ہیں اور انسان اور ماورائے انسان کے درمیان محبت و خلوص کے رشتہ کو مضبوط کر دیتی ہیں۔ نظیر نے تصوف کی اسی فطری راہ کو اختیار کیا تھا جو فن کی آزادی، تخلیقی قوتوں کی حریت پسندی اور فن کارانہ شعور کی تنوع پسندی سے زیادہ قریب تھی۔ نظیر کو یہ مسلک اتنا عزیز تھا کہ انھوں نے نہ صرف اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال لیا تھا بلکہ ان کی شاعری میں بھی قلندری کی خوشبو رچ بس گئی تھی۔ قلندرانہ شان، قلندرانہ فکر، قلندرانہ آزاد خیالی، قلندرانہ بے باکی، دیگر مذاہب، مسلک اور طبقوں کا احترام، دوسروں کے رسم و رواج کی عزت، ان کے تیر تیوہاروں میں نہ صرف بے جھجک شرکت بلکہ پُر خلوص و پُر جوش اظہار، انسان، انسانیت اور انسانی اقدار پر یقین محکم، کرشن بھگتی، برج بھاشا اور ماحول کے اثرات نظیر کی شخصیت اور شاعری کے ایسے پہلو ہیں جسے قلندری کے علاوہ اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس طرز زندگی میں ان کی معاشی ضرورتیں بھی شامل ہو گئی تھیں لیکن نظیر نے نہ صرف معاش و مسلک اور ظاہر و باطن کی دوئی کو ختم کر دیا تھا بلکہ وہ وحدت الوجود، وحدت الشہود اور بھگتی واد کے بھی قائل نہ تھے۔ انھوں نے صلہ، جنت و دوزخ سے بے نیاز، خالق اور مخلوق کے ایسے سیدھے سادے رشتہ کو قبول کر لیا تھا جس میں تخلیق کار صرف رحیم و کریم اور شفیق ہی ہو سکتا ہے۔

کیا نظیر کی طرح پریم چند میں بھی قلندری کے یہ صفات موجود تھے؟ اس میں شک نہیں کہ پریم چند نے نظیر کی طرح چولا نہیں بدلا، خرقہ نہیں پہنا، عصا اور کمنڈل ہاتھ میں

نہیں لیا، میلے ٹھیلوں، نیز تیوہاروں میں شرکت نہیں کی، مزاروں اور تیرتھ استھانوں پہ حاضری نہیں دی، کرشن اور مہادیو کے گیت نہیں گائے، سیلانی نہیں بنے، بیوی بچوں کی کفالت اور صحافی بننے کے شوق میں کبھی کبھی توکل کو بھی مجروح کیا اور عام دنیاداروں کی طرح زندگی گزارنے کی کوشش کی۔ انھیں دیکھ کر کون قلندر و صوفی یا بھگت کہہ سکتا تھا لیکن ان تمام ظاہرداریوں کے باوجود پریم چند قلندر تھے۔ وہ قلندری کے اس مسلک سے تعلق رکھتے تھے جو نہ صرف ظاہر اللہ باطن اللہ پر ایمان رکھتا ہے بلکہ جو اپنے پاک باطن پر کثیف ظاہر کا پردہ ڈالے رکھتا ہے۔ لیکن انھوں نے تصوف کو کبھی تہذیبی قدر، عزت نفس کا ذریعہ یا وسیلہ معاش نہیں بنایا۔ بلکہ پنڈت، مُلّا، فقیر، سادھو، مذہب، تصوف کی ظاہرداریوں اور استحصال پسند طبقہ وغیرہ سب کو طنز و تنقید کا نشانہ بنایا۔ انھوں نے کبھی آزادیٔ خیال اور آزادیٔ اظہار کا سودا نہیں کیا، کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کیا بلکہ صرف اپنی محنت سے کمایا۔ اور دوسروں کے دکھ درد کو اپنا دکھ درد سمجھا اور تمام زندگی انسانوں کے درمیان محبت اخوت، خلوص، ہمدردی اور انسانیت جیسی اقدار کو فروغ دیتے رہے۔ یہ سب شانِ قلندری نہیں تھی تو کیا تھی۔ نظیر کی طرح پریم چند بھی خالق کو صرف رحیم و کریم اور شفیق جیسی صفات سے آراستہ تصور کرتے تھے اور مذہب کو محض تزکیہ نفس اور انسان کی روحانی ترقی کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ انھیں جائسی اور کبیر کے دوہوں، بانیوں سے صرف اس لیے محبت نہیں تھی کہ یہ ان کے موضوع و مواد کا حصہ تھے بلکہ وہ ان کی تعلیمات کو انسانیت سے قریب تر تصور کرتے تھے جس کا عکس ان کے ناولوں اور افسانوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے کرداروں کو سزا نہیں دیتے بلکہ انھیں روحانی تبدیلی کے لیے آمادہ کرتے ہیں۔ انسان دوستی، انسانیت اور انسانی اقدار کا احترام نظیر اور پریم چند کی فکر و فن کے وہ پہلو ہیں جو انھیں ایک دوسرے کے قریب لے آتے ہیں۔

نظیر اور پریم چند کی فطرت پرستی میں بھی یہی روحانیت کارفرما تھی جس نے انھیں یہ احساس دلایا تھا کہ کائنات کا حسن صرف شہروں کی چار دیواری اور مہذب معاشرے یا ان کی صناعیوں اور کاریگریوں میں ہی محدود اور محصور نہیں ہے بلکہ فطرت کا بے پناہ

حسن اس کے موسموں، بہاروں، جنگل و بیابان، پہاڑوں، دریاؤں، گاؤوں اور ان کے سیدھے سادے عام لوگوں میں بکھرا پڑا ہے جن کے چہروں کو غازے کی ملمع سازیوں نے ابھی مسخ نہیں کیا ہے لیکن محض فطرت پرستی مجہول رومانیت اور خشک و بے عمل روحانیت کی طرف لے جاتی ہے۔ جب کہ انسانی رشتوں اور ہاتھوں کا لمس پاکر یہ خوابیدہ حسن بیدار ہو جاتا ہے اور اس کی معنویت نکھر جاتی ہے۔ چنانچہ یہ دونوں فن کار فطرت کے حسن کو اس کی آغوش میں پرورش پانے والے انسانوں اور جانداروں کے حوالے سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن نظیر کا مشاہدہ ان کے سیلانی پن کے باوجود محدود تھا اس لیے وہ موسموں کی تبدیلی زندگی پر اس کے اثرات اور عام زندگی کی مرقع کشی ہی کر پاتے ہیں جب کہ پریم چند نے اپنے وسیع پس منظر اور وسیع مشاہدے کی وجہ سے فطرت کے حسن اور اس کی رنگینیوں اور بوقلمونیوں کو اس کی آغوش میں بسنے والے انسان و حیوان، چرند پرند، انسانی رشتوں اور نبرد آزمائیوں کے حوالے سے زیادہ پر کار انداز میں پیش کرتے ہیں جس نے ان دونوں فنکاروں کی تخلیقات میں تنوع و تازگی، شگفتگی و جوش اور تحرک کا احساس پیدا کر دیا ہے۔

یہ دونوں فن کار اگر زندگی کی بنیادی حقیقتوں اور مسلّمہ تصورات کو پیش کرتے ہیں تو اس حقیقت سے بھی بخوبی واقف ہیں کہ فن کا حسن و کشش اور توانائی کا راز محض ان کی تصویر کشی اور اظہار میں پوشیدہ نہیں ہے بلکہ یہ حقیقتیں زندگی کے نئے عرفان اور عصری تناظر ہی سے جلا پاتی ہے اور اپنی معنویت میں اضافہ کرتی ہیں۔ چنانچہ یہ فنکار اپنے عہد کی ابھرتی ہوئی عصری قوتوں سے دامن نہیں چراتے بلکہ بھرپور سماجی شعور، فنکارانہ خلوص اور خلّاقانہ قوت کے ساتھ انھیں اپنی تخلیقات کا موضوع بناتے ہیں جس نے انھیں اپنے عہد کا آئینہ خانہ بنا دیا ہے۔

نظیر کا فن کارانہ شعور اس سماجی حقیقت سے بخوبی واقف تھا کہ جاگیردارانہ نظام اور اس کی تہذیب روبہ زوال ہے اور اس سے تعلق رکھنے والا طبقہ اپنی معنویت کھو چکا ہے۔ اس کی فکر پژمردہ، اعصاب مضمحل، اخلاق زبوں، حوصلے پست اور علم محدود ہو گیا ہے لیکن اس تہذیبی اور سیاسی زوال کے باوجود عوام اسی طرح زندہ اور تابندہ ہیں ان

کی زندگیاں اب بھی حرکت و عمل، تگ و تاز اور جدوجہد کا پیکر بنی ہوئی ہیں۔ نظیر فطری فنکار تھے اس لیے ان کی نظر متحرک چیزوں پر ہی پڑ سکتی تھی جہاں عیش و عشرت کے سامان نہ تھے بلکہ وہ چھوٹے چھوٹے غم، چھوٹی چھوٹی خوشیاں اور زندگی کی بنیادی ضرورتیں تھیں جو ہر وقت انھیں متحرک شوخ اور چنچل بنائے رکھتی تھیں۔ عوامی قوت کی ہمہ گیریت اور ابدیت کا یہ وہ احساس تھا جس نے عوام کو نظیر کی فکر و فن کا ایسا موضوع بنا دیا تھا کہ ان کے مخاطب بھی عوام بن گئے تھے اور جن پر ان کی گرفت اپنے عہد کے دیگر شعرا کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مضبوط تھی لیکن اس عوام دوستی کے باوجود نظیر کا فن انسانی اقدار کو کہیں پائمال نہیں کرتا ہے اور نہ ہی وہ طبقاتی کشمکش اور باہمی نفرت کو تقویت پہنچاتا ہے بلکہ امیر و غریب، اعلیٰ و ادنیٰ کے درمیان دکھ درد خوشی اور مسرت اور مسائل کے مشترکہ رشتوں اور مماثلتوں کی تلاش کے ذریعے انھیں ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔

'نظیر کے یہاں زمانے کی ناپائیداری، دنیا کی بے ثباتی، موت کی گرم بازاری، دولتمندی اور مفلسی کے معائب، سخاوت، رحم اور ایثار کی فضیلت، بخل، تنگ نظری اور دل آزاری کی مذمت وغیرہ موضوعات کی کثرت اور اظہار محض مشاہدے اور اخلاق کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس سماجی شعور کی دین ہے جو سوز و گداز پیدا کر کے انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانا چاہتا ہے تاکہ سماج میں ضبط و توازن برقرار رہے۔

نظیر کے یہاں اس غیر طبقاتی انسانی سماج کے تصور میں اگر ان کے عہد کا سیاسی و معاشی زوال شامل تھا تو پریم چند کو یہ سماجی شعور غلامی کے احساس، حب الوطنی کے جذبات اور آزادی کے نعروں نے دیا تھا۔ نئے سیاسی معاشی اور زرعی نظام کی چیرہ دستیوں اور سیاسی و سماجی تحریکات نے انھیں یہ یقین دلا دیا تھا کہ ملک کی آزادی، نئے صحت مند سماج کی تعمیر، عوام کی اصلاح، بیداری اور خوشحالی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتی ہے اور مستقبل قریب میں جو بھی سیاسی اور جمہوری نظام قائم ہوگا اس میں عوامی قوتوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگی اس لیے ایک سچے اور فطری فنکار ہونے کی حیثیت سے پریم چند کا فنکارانہ شعور اس ابھرتی ہوئی عوامی قوت کو کیسے نظرانداز کر سکتا تھا جس پر نہ صرف ان کی گرفت مضبوط تھی بلکہ وہ خود بھی اس عوامی قوت کا حصہ

تھے۔ لیکن عوامی زندگی کی پسماندگی اور استحصال زدگی کے شدید احساس اور تلخ تجربے کے باوجود پریم چند کا فن بھی طبقہ اعلیٰ و ادنیٰ کے درمیان طبقاتی کشمکش، تصادم کو تقویت نہیں پہنچاتا ہے بلکہ نظیر کی طرح مشترکہ رشتوں اور مماثلتوں کی تلاش کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب لانا چاہتا ہے تاکہ قومی یکجہتی اور تحریک آزادی کو تقویت مل سکے اور ہندوستانی عوام غلامی کے پنجہ سے نجات پاسکیں۔ پریم چند کے یہاں مصالحت پسندی، قلب ماہیت، روحانی تبدیلی اور آئیڈیل کی تلاش اسی خواہش اور عصری تقاضوں کا نتیجہ ہے جس میں نظیر کی طرح انسان دوستی کا جذبہ بھی کارفرما تھا۔

نظیر اور پریم چند کا انسانی سماج، عام زندگی کے بارے میں تجربہ اور مشاہدہ اس قدر وسیع تھا اور ان کے سامنے زندگی اتنی متنوع، پیچیدہ اور وسیع تھی کہ تنگنائے غزل اور غیر افسانوی نثری اصناف اس کی متحمل نہیں ہوسکتی تھی اس لیے نظیر کی نظر انتخاب اگر نظم پر پڑی تو پریم چند نے ناول اور افسانہ کا انتخاب کیا جن کی لچکدار ہیئت میں تفصیل، وضاحت، تسلسل و تکمیل، تنقید و تفسیر کی تمام گنجائشیں موجود تھیں۔ نظیر اور پریم چند نے ان اصناف کو اس طرح استعمال کیا کہ نہ صرف ان کے امکانات روشن ہو گئے بلکہ یہ اصناف زندگی کی تصویر کشی اور سماجی حقیقت نگاری کا اہم وسیلہ بن گئیں لیکن جو خصوصیت نظیر اور پریم چند کو دیگر فنکاروں سے ممتاز کرتی ہے وہ اصناف نہیں ہیں بلکہ فن اور ٹیکنک ہے۔

نظیر اور پریم چند دونوں ہی زندگی کی سپاٹ اور اکہری حقیقتوں کو پیش نہیں کرتے ہیں۔ یہ دونوں یکسانیت اور یک رنگی کو فن کے لیے قاتل تصور کرتے ہیں اور اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ تنوع، تضاد اور تصادم کائنات اور انسان کی فطرت میں شامل ہیں اور حسن و بدصورتی کا کوئی حقیقی معیار اور متعین مخصوص پیمانہ نہیں ہے بلکہ حسن رنگوں کے توازن اور تضاد سے پہچانا جاتا ہے اور وہ احساس جمال کو بیدار تو کر سکتے ہیں لیکن حسن کا کوئی مکمل نمونہ پیش نہیں کر سکتے پھر ان کا عہد بھی انتشار میں مبتلا تھا اور ذہنی و جذباتی کشمکش میں گویا ہوڑ سی لگی ہوئی تھی ان حالات میں وہ مصور فطرت سے ہی ٹیکنک مستعار لے سکتے تھے جو ہلکے اور گہرے رنگوں کے تناسب، تضاد اور امتزاج

سے اپنی تصویروں کو سجاتا اور سنوارتا ہے۔ نظیر اور پریم چند نے اپنی تخلیقات میں اسی فطری ٹیکنک کو اختیار و استعمال کیا ہے۔

نظیر کو فکر و فن اور ٹیکنک کی یہ دولت ورثے میں نہیں ملی تھی بلکہ ذاتی تجربے، مشاہدے اور فنکارانہ شعور کا نتیجہ تھی۔ اس میں شک نہیں ہے کہ نظیر نے دہلی کو ایسا چھوڑا کہ پھر مڑ کر نہیں دیکھا لیکن ان کے حافظے سے طبقہ اعلیٰ کی تہذیب اور معاشرت محو نہیں ہوئی تھی اور عوام کی زندگی اور اس کے نشیب و فراز تو ان کے سامنے ہی تھے۔ اس لیے وہ آسانی سے ان دونوں تہذیبوں کو عقبی زمین اور پس منظر کے طور پر استعمال کر سکتے تھے یا پھر ایک ہی تہذیب سے تعلق رکھنے والے افکار و اقدار کو روشنی و سائے کے اصول پر ہلکے اور گہرے انداز میں پیش کر سکتے تھے یا پھر گوناگوں زندگی کے مختلف رنگوں کو متناسب انداز میں پیش کرکے اپنی تصویر بنا سکتے تھے۔ نظیر کے یہاں اگرچہ رنگوں کے امتزاج اور پیوند کاری کی خواہش بھی موجود ہے لیکن ان کا تجربہ اور مشاہدہ متناسب انداز میں رنگوں کی گلکاری سے زیادہ قریب تھا جس نے ان کی نظموں میں صوت اور آہنگ پیدا کر دیا ہے۔

نظیر کی طرح پریم چند کو بھی ماضی اور ٹیکنک کے حوالے سے پہچانا جا سکتا ہے۔ پریم چند نے گاؤں ضرور چھوڑا تھا لیکن گاؤں اور دیہی معاشرے سے ذہنی و جذباتی رشتہ کبھی منقطع نہیں کیا تھا انھیں مہذب اور شہری سماج کا بھی تجربہ تھا اس لیے وہ آسانی سے انھیں عقبی زمین یا پس منظر کے طور پر، یا متوازی انداز میں، یا پھر ایک ہی تہذیب کے نشیب و فراز کو استعمال کرتے تھے۔ پریم چند کے ناول چوگان ہستی اور رنگبھومی ان میں اگر رنگوں کی متناسب گلکاری سے کام لیا گیا ہے تو افسانوں میں اکثر و بیشتر رنگوں کے امتزاج اور پیوند کاری کا عمل نظر آتا ہے۔

نظیر اور پریم چند کے عہد کی تنوع پسندی کے باوجود کچھ مجبوریاں بھی تھیں۔ نظیر کے عہد میں جاگیردارانہ تہذیبی اقدار کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے تھے۔ ان کے معاشی رشتے بھی کمزور ہو چکے تھے۔ لیکن متبادل تہذیبی اقدار کے امکانات ظہور میں نہیں آئے تھے۔ البتہ عوام کی تہذیبی اقدار کی معنویت اور ان کا منچلاپن ہنوز برقرار تھا لیکن

ان کا کھردراپن احساس جمال کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا اس لیے نظیر عوام اور خواص کی تہذیبی اقدار کو متوازی انداز میں پیش کرتے وقت ان پر سوالیہ نشان لگا کر چھوڑ دیتے ہیں یا پھر غیر محسوس طریقہ سے حرکی عوامی اقدار کے ذریعہ اعلیٰ تہذیبی اقدار کو تقویت پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن پریم چند کا عہد نظیر کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پیچیدہ تھا۔

پریم چند کو ایسا حرکت پذیر سماج ملا تھا جو محض طبقہ اعلیٰ و ادنیٰ پر مشتمل نہ تھا بلکہ نیا سیاسی معاشی اور زرعی نظام اور زرعی نظام اور مغربی تہذیب کے اثرات ایک نئے متوسط طبقہ کو وجود میں لا چکا تھا جو اپنی تہذیبی اقدار کی تلاش میں سرگرداں تھا۔ انگریز حکام کی تہذیب و تمدن میں اگر اب بھی مغرب کی خو بو تھی تو دیہات اور قصبات سے شہروں کی طرف مراجعت کرنے والوں میں دیہی اور قبائلی تہذیب کے اثرات واضح طور پر موجود تھے۔ پھر کارخانوں کے اردگرد مزدور طبقہ میں ایک نئی تہذیب پروان چڑھ رہی تھی۔ غرضیکہ پریم چند کو تہذیبی اقدار کا ایسا جنگل ملا تھا جس میں متضاد تہذیبی اقدار بیک وقت موجود تھیں ایسے میں صحیح و غلط کی پہچان کرنا نہ صرف دشوار تھا بلکہ ان کے پرکھنے کے لیے کوئی پیمانہ قدر بھی نہیں تھا۔ ایسی صورت میں پریم چند صرف احساس جمال اور انسانیت کو ہی پیمانہ قدر بنا سکتے تھے لیکن ان کے صحیح و غلط کے بارے میں فیصلہ صادر نہیں کر سکتے تھے۔ پھر تہذیبی اقدار اپنے معاشی رشتوں کے بغیر بے معنی ہوتی ہیں۔ ایسی صورت میں پریم چند نظیر کی راہ کو ہی اختیار کر سکتے تھے لیکن پریم چند کا عہد زیادہ واضح تنقیدی اور سماجی نیز تہذیبی شعور کا مطالبہ کر رہا تھا۔ جس کے لیے مختلف تہذیبوں کے تنقیدی اور تقابلی مطالعہ کی ٹیکنک اور متضاد و متخالف تہذیبی اقدار کو متوازی انداز Juxta Position میں رکھنے کی تیکنک ہی کامیاب ہو سکتی تھی تاکہ موازناتی ذہن کو اخذ نتائج میں مدد مل سکے۔ پریم چند نے اپنے ناولوں اور افسانوں میں بھی اسی ٹیکنک کو استعمال کیا ہے لیکن وہ تنقیدی شعور کے ساتھ مصورانہ نظر اور تعمیری شعور بھی رکھتے تھے اس سبب انھوں نے روشنی اور سائے کے مصداق ہلکے اور گہرے رنگ نیز رنگوں کے امتزاج یا پیوندکاری کی ٹیکنک کو بھی اختیار کیا ہے جس نے ان کے ناول اور افسانے کی معنویت

یں اضافہ کر دیا ہے لیکن ان مماثلتوں کے باوجود نظیر اور پریم چند میں ایک فرق بھی تھا۔ اقدار کے ذہنی سفر میں نظیر کا رویہ اگر خواص سے عوام کی طرف تھا تو پریم چند عوام سے خواص کی طرف سفر کرتے نظر آتے ہیں جو ان کے شعور کی پختگی اور رچے ہوئے ذوقِ جمال کی دلیل ہے۔

ادب اور زندگی کے بارے میں بھی نظیر اور پریم چند کے نقطۂ نظر میں بھی غیر معمولی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں فنکار زندگی کو نمو پذیر حقیقت تسلیم کرتے ہیں اور ادب کو زندگی کا آئینہ سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں نہ صرف ادب اور زندگی حرکت پذیر حقیقتیں بن جاتی ہیں بلکہ ان کے درمیان اخذ و قبول اور افادیت کا رشتہ بھی قائم ہو جاتا ہے۔ اس طرح خود حقیقت بھی کوئی منجمد شے نہیں رہتی بلکہ سیال اور منقلب صورت گری کا نام اختیار کر لیتی ہے جو وقت اور حالات کے تحت اپنی جگہ، تشکل اور معنویت تبدیل کرتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھوک اور جنس ان کے یہاں زندگی کی بنیادی حقیقتیں ہونے کے باوجود کسی اصول و اخلاق کی پابند نہیں ہے بلکہ اپنے اظہار و تسکین کی راہیں خود تلاش کر لیتی ہیں۔ اور محرومیوں اور مجبوریوں کے باوجود عام آدمی کو بھرپور زندگی جینے کا حوصلہ عطا کرتی ہیں۔ زندگی، ادب اور حقیقت کے بارے میں نظیر اور پریم چند کا یہ وہ نقطہ نظر ہے جس نے ان کی تخلیقات کو زندگی کا ایسا نگار خانہ بنا دیا ہے جس میں ان کے عہد کے نقش و نگار کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

موضوع و مواد اور ٹیکنک سے قطع نظر نظیر اکبر آبادی اور پریم چند کو ان کی زبان و ادب کی خدمات کے لیے بھی یکساں طور پر یاد کیا جائے گا۔ ایسے وقت میں جب کہ دربار اور خانقاہ سے اردو کا رشتہ کمزور ہونے لگا تھا اور معاملات حسن و عشق اور فلسفہ تصوّف کی کثرتِ تکرار نے اس میں جمود اور گھٹن کے آثار پیدا کر دیے تھے۔ نئے موضوعات اور مواد کی تلاش کے بجائے ایک ہی خیال اور ایک ہی جذبہ کے اظہار کے لیے نئے نئے پیرایہ بیان وضع کیے جا رہے تھے۔ رعایت لفظی، ریختی اور ہزل گوئی تصنع، تکلف اور مبالغہ آرائی کے ذریعہ اردو کے حسن و لطافت، وزن اور وقار کو زائل کیا جا رہا تھا اور اس کا ذخیرہ الفاظ نہ صرف مخصوص طبقہ کے پیشوں، تہذیبی اقدار و افکار اور جذبات و خیالات کے اظہار

تک محدود ہو کر رہ گیا تھا بلکہ معیار بندی کے نام پر مستعمل الفاظ کو بھی اردو سے خارج کیا جا رہا تھا اور ستم بالائے ستم اردو میں اُبال پیدا کرنے کی کوشش تو ضرور کی جا رہی تھی لیکن بہاؤ اور روانی کی تمام راہیں مسدود کی جا رہی تھیں۔ جمود، انتشار اور تضاد کے اس نازک دور میں وہ نظیر اور پریم چند ہی تھے جن کی جرأت مندی، بیباکی اور فکر رسا نے اردو زبان وادب کو نئی راہ دکھائی اور عام آدمی اور سماج سے اردو کا رشتہ جوڑ کر اسے نہ صرف تمام قیود اور پابندیوں سے آزاد کر دیا بلکہ اسے نئی قوت، توانائی، حسن اور معنویت عطا کر دی جس نے موضوع ومواد، زبان وبیان کے دائرہ کو اس طرح وسیع کر دیا کہ وہ مخصوص طبقہ کے بجائے عوامی اور سماجی زندگی کے فطری اور حقیقت پسندانہ اظہار اور فطرت کی عکاسی کا ذریعہ بن گئی۔ نظیر اور پریم چند کے یہاں مختلف طبقوں (اعلیٰ، ادنیٰ اور متوسط مختلف پیشوں (حکام، جاگیردار، ساہوکار، ملازمت پیشہ سے لے کر کسان مزدور، اہل حرفہ خوانچہ فروش اور بازی گر تک) مختلف تہذیبوں (جاگیردارانہ، قبائلی، صنعتی شہری اور دیہی تہذیب) مختلف مذاہب (ہندو مسلم اور عیسائی) مختلف معاشرت، مشاغل، رسم ورواج (تیج تیوہار، میلے ٹھیلے، کھیل کود، بازیاں وغیرہ) مختلف عقائد وافکار (تعقل پسندی توہم پرستی، تشکیک، تذبذب، انسان دوستی) اور مختلف ذہنی وجذباتی رویوں، سیاسی وسماجی تحریکات کا جو تنوع اور رنگا رنگی ہے اس سے نہ صرف اردو کی وسعت اور تازگی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے بلکہ یہ وہ پہلو بھی ہیں جو اردو کے لیے امکانات کی تمام راہوں کو روشن کر دیتے ہیں۔ نظیر اور پریم چند کا یہ بھی احسان ہے کہ انھوں نے اپنے ذخیرہ الفاظ کو مخصوص ومہذب طبقہ میں بولی جانے والی زبان فارسی اور اردو تک ہی محدود نہیں رکھا بلکہ اردو کے مرکب اور مخلوط مزاج کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے عام اور عوامی زندگی میں بولے جانے والے حرف وصوت الفاظ واصطلاحات سے بھی سجایا وسنوارا۔ جن میں بہت سے الفاظ اگرچہ دوسری زبانوں کے تھے لیکن بیشتر الفاظ ایسے تھے جو اردو سے تعلق رکھنے کے باوجود ادب میں جگہ نہیں پا سکے تھے۔ نظیر کے یہاں عربی، فارسی اردو کے علاوہ اگر برج، راجستھانی اور ہریانوی کے الفاظ موجود ہیں تو پریم چند کے

یہاں اودھی، ہندی، سنسکرت کے علاوہ انگریزی کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ پھر نظیر نے اگر غلط العام کو اپنی تخلیقات میں روا رکھا ہے تو پریم چند نے ایسے غلط العوام الفاظ کو بھی ان کے غلط تلفظ اور لب ولہجہ کے ساتھ اپنے ناول اور افسانوں میں جگہ دی ہے کہ اگر انھیں صحیح تلفظ کے ساتھ ادا کیا جائے تو عوام سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔

نظیر اور پریم چند کے یہاں موضوعات اور مواد اگر تہذیبی مطالعہ کی دعوت دیتے ہیں تو ٹیکنک کا استعمال ادب وزندگی کے ناقابل شکست رشتہ کا احساس دلاتا ہے۔ ان کی زبان اگر لسانی مطالعہ کے لیے غیر معمولی مواد فراہم کرتی ہے تو مجموعی اور عمیق مطالعہ عبوری دور کی سیال حقیقتوں کو گرفت میں لانے کا سبب بن سکتا ہے۔

نظیر اکبرآبادی اور پریم چند کی تخلیقات کے یہ وہ پہلو ہیں جس نے انھیں ایک ایسے رشتہ اشتراک میں منسلک کر دیا ہے کہ ایک کا مطالعہ دوسرے کے مطالعہ کے بغیر نہ صرف ادھورا اور نامکمل رہتا ہے بلکہ اسباب ومحرکات اور نتائج کے اعتبار سے بھی یہ دونوں ایسے مراکز پر کھڑے نظر آتے ہیں جسے تغیر وتبدل کا نقطۂ آغاز اور انجام کہا جا سکتا ہے جس نے نظیر اور پریم چند کو اردو زبان وادب میں ایسا مقام عطا کر دیا ہے کہ ان کے فکر وفن کا مطالعہ محض شخصیت تک ہی محدود نہیں رہ جاتا ہے بلکہ ان کے عہد کا مطالعہ بن جاتا ہے۔

سید حبیب الحق ندوی

ترجمہ: احتشام الدین اعظمی

اردو کی اہمیت

دنیا کی تیسری سب سے بڑی بول چال کی زبان کی حیثیت سے

جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا بریٹینکا میں مذکور ہے اردو بولنے والا طبقہ دنیا میں تیسرا سب سے بڑا طبقہ ہے اور انگریزی کو اس سلسلے میں دوسرا مقام حاصل ہے۔ لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ قابلِ غور ہے کہ چینی زبان کے بعد جس زبان کو دنیا کی دوسری سب سے بڑی گفتگو یا بول چال کی زبان کا درجہ دیا جا سکتا ہے وہ اردو ہے۔ اپنی مختلف علاقائی یا مقامی بولیاں رکھنے کے باوجود تقریباً ستاون کروڑ ساٹھ لاکھ (۵۷۶۰۰۰۰۰۰) ہندوستانی عوام کی بڑی اکثریت نہ صرف اردو یا ہندوستانی بولتی ہے بلکہ اس کے معانی و مفاہیم کو بھی اچھی طرح سمجھتی ہے۔ یہ اکثریت ہندوستان کی فلمی دنیا کے گلوکاروں اور گلوکاراؤں مثلاً محمد رفیع، کشور کمار، طلعت محمود، نور جہاں اور لتا منگیشکر وغیرہ کے

پروفیسر سید حبیب الحق ندوی، صدر شعبۂ عربی، اردو و فارسی، یونیورسٹی آف ڈربن ویسٹ ویلے پرائیوٹ بیگ ۴۰۰۰۰x، ڈربن ۴۰۰۰، ساؤتھ افریقہ۔

یہ مضمون ماریشس میں منعقد عالمی اردو کانفرنس (۹ تا ۱۲ دسمبر ۱۹۹۱ء) میں انگریزی میں پیش کیا گیا۔ مترجم نے شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ۱۹۹۲ء میں ایم اے کے امتحان میں فرسٹ ڈویژن سے کامیابی حاصل کی اور کامیاب طلبہ کی فہرست میں اوّل پوزیشن بھی حاصل کی۔

ائے ہوئے نغموں اور گیتوں کو ہی پسند نہیں کرتی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ فلمی مکالموں
سے بھی پوری طرح لطف اندوز ہوتی ہے۔ اردو ہر قسم کے نسلی یا علاقائی امتیاز سے بالاتر
ہے۔ شمالی ہندوستان سے لے کر جنوبی ہندوستان تک اردو کو جسے انھوں نے "ہندوستانی"
کا نام دے رکھا ہے، عام ذریعۂ اظہار یا رابطے کی زبان کے طور پر سبھی برابر استعمال
کرتے اور بولتے ہیں۔ ہندوپاک کے سیاسی لیڈران اپنی تقریریں بالعموم اردو زبان میں
ہی کرتے ہیں اور وہاں کی تمام پارلیمانی کارروائیاں اسی زبان میں سرانجام پاتی ہیں۔
(صرف ان خاص مواقع کے علاوہ جہاں انگریزی کا استعمال ناگزیر ہے) سابق مشرقی پاکستان
یعنی بنگلہ دیش میں بنگلہ بولنے والی آبادی اور طبقوں کے متعدد گروہوں کے درمیان
عام ذریعہ اظہار کے طور پر اردو یا ہندوستانی رائج ہے۔ مزید براں پاکستان کی سرکاری
زبان بھی اردو ہے۔ مندرجہ بالا حقائق و شواہد کی روشنی میں ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے
کہ یہ دنیا کی دوسری سب سے بڑی بول چال کی زبان ہے نہ کہ اس کا مقام تیسرا ہے
جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا نے قرار دیا ہے۔

اردو زبان کے لیے "ہندوستانی" کی اصطلاح سب سے پہلے ۱۷۸۶ء میں جان بی
گلکرسٹ نے وضع کی اور اسی وقت سے اہل یورپ نے اسے رائج و برقرار رکھا۔ لیکن
یہ اصطلاح ۱۶۱۶ء کے آس پاس کی بعض تحریروں میں بھی ملتی ہے۔ اہل یورپ اس
اصطلاح کو جدید ہندوستان کی عام زبان یا لنگوا فرینکا سمجھتے تھے۔
"ہندوستانی" کی اصطلاح جلد ہی ایک مخصوص ادبی زبان سے منسوب ہوگئی۔ ہندی
اور اردو کے رسم الخط میں فرق یہ ہے کہ ہندی جس کی لفظیات کا زیادہ تر حصہ سنسکرت سے
ماخوذ ہے دیوناگری رسم الخط میں بائیں سے دائیں سمت کو لکھی جاتی ہے جب کہ اردو
فارسی عربی رسم الخط میں دائیں سے بائیں جانب کو تحریر کی جاتی ہے اور اس کے زیادہ تر
الفاظ عربی اور فارسی سے مستعار ہوتے ہیں۔ اردو کا تعلق ایک بہت بڑے لسانی خاندان
سے ہے جسے ہند یورپی کہا جاتا ہے۔ اردو یا کھڑی بولی، جو برصغیر ہندوپاک میں کروڑوں
افراد کی زبان ہے۔ اس کا وجود ہندوستان میں تیرھویں صدی سے ہے۔ اس کا استعمال

گفتگو یا بول چال کی زبان کی شکل میں مغل چھاؤنیوں میں بھی ہوتا تھا جو آخر کار ان کی لنگوا فرینکا بن گئی۔ کھڑی بولی یعنی اردو کے مختلف جانے پہچانے روپ ہیں مثلاً دکنی، ریختہ اور ہندی شعر و ادب کے لیے دکنی اردو کا استعمال سب سے پہلے جنوبی ہند میں ہوا اور پھر یہی آہستہ آہستہ برصغیر ہندوپاک کی معیاری بولی کے درجے پر فائز ہو گئی۔ تمام تر اولین ہندوستانی ادب شاعری کی شکل میں تھا اور اس کی زبان کو ریختہ[۱] کہا جاتا تھا۔ عربی و فارسی سے بہت سے الفاظ و مرکبات مستعار لینے کے باوجود بھی اردو نے بنیادی طور پر اپنے اندر ہند آریائی کی لازمی خصوصیات کو برقرار رکھا۔ اردو نے مغل دور حکومت میں ہی بول چال کی ادبی زبان کی حیثیت سے اپنے ارتقائی مدارج طے کرنے شروع کر دیے تھے۔ انسائیکلوپیڈیا کے مطابق ہندی کے محققین کا رجحان یہ ہے کہ وہ ہندی کی تعمیر و تشکیل میں اردو کے اثرات کا ذکر نہ کرتے ہوئے اسے فارسی عناصر سے پاک کر دیں اور سنسکرت کے الفاظ بڑھا کر اسے سنسکرت سے قریب تر کر دیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی تک کھڑی بولی کے جس روپ نے نام کمایا اور اسے مستحکم اور باعث افتخار کیا وہ اردو اور صرف اردو ہے۔

(۱) اردو کا آغاز اور اس کا ارتقاء

ابتدائی ماخذ مثلاً جوینی (علاؤالدین جوینی) کی "تاریخ جہاں گشا"[۲] اور وصاف کی "طبقات ناصری"[۳] سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے بانی بابر (۱۵۳۰-۱۵۲۶) کی فوج کا نام "اردوئے نصرت شعار" (فاتح فوج کی زبان) تھا۔ اردو ترکی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی فوج یا لشکر کے ہیں۔ اکبر (۱۶۰۶-۱۵۵۶) کا دور حکومت زبان کی تشکیل کے سلسلے میں کافی اہمیت کا حامل ہے۔ اکبر نے اپنے فوجی پڑاؤ کو اردوئے معلّٰی کا نام دیا تھا (معزز فوجی کیمپ)، چنانچہ اس وقت آرمی مارکٹ (فوجی بازار) کو اردو بازار کہا جاتا تھا۔ ابتدا میں تجارتی مقاصد کے لیے عرب، ایران اور ہند نژاد فوجیوں کے ربط باہم اور آپسی میل جول سے رفتہ رفتہ ایک مشترکہ وسیلۂ اظہار وجود

میں آیا جسے اردو کا نام دیا گیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس زبان کو باقاعدہ اردو کا نام شاہجہاں (۱۶۵۸-۱۶۲۷) کے عہد حکومت میں دیا گیا۔ اس زبان کے بناؤ سنگار اور اس کی نشو و نما میں بھی اہل یورپ کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ بالخصوص پرتگالیوں اور انگریزوں کا جو تاجر، حکمراں اور عیسائی مبلغین کی حیثیت سے ہندوستان کی سرزمین پر وارد ہوئے۔ پرتگالیوں کے اثرات تو بہت صاف اور نمایاں ہیں۔ گلکرسٹ کی سرکردگی میں کلکتہ کے فورٹ ولیم کالج کی خدمات اس سلسلے میں بہت ہی اہم اور قابلِ قدر ہیں۔ بنگال میں ہندوستانی پریس نے ۱۷۹۶ء میں گلکرسٹ کی لکھی ہندوستانی زبان کی گرامر شائع کی۔ اس کا انگریزی اور ہندوستانی لغت جو ۱۷۸۶ء اور ۱۷۹۰ء کے درمیان شائع ہوا۔ اس کا ہندوستانی لسانیات کا پہلا بڑا کارنامہ قرار دیا جاتا ہے۔ گلکرسٹ نے کھڑی بولی (اردو) کو ہندوستان کی معیاری زبان قرار دیا ہے۔ کھڑی بولی میں کئی تصانیف وجود میں آئیں جس کی ایک مثال گلکرسٹ کے ہی ایک رفیق کار للو لال جی کی "پریم ساگر" ہے۔ تقسیم ملک کے بعد ہندی کو ہندوستان کی قومی زبان قرار دیا گیا اور اردو پاکستان کی سرکاری زبان قرار پائی۔ چنانچہ اب اردو کی صراحت فارسی آمیز ہندوستانی کی حیثیت سے کی جاتی ہے تو ہندی کی سنسکرت آمیز ہندوستانی کی حیثیت سے۔ مختصر یہ کہ سادہ ہندوستانی یا اردو آج برصغیر ہندوپاک کی ایک بڑی لنگوافرینکا ہے جو مسلمانوں، ہندوؤں، عیسائیوں اور دیگر قوموں میں یکساں طور پر سمجھی جاتی ہے۔

۳۔ دکن، دلی اور لکھنؤ اسکولوں کے ذریعے اردو کا فروغ :

(الف) یہ بات قابل تحریر اور دلچسپ ہے کہ اردو کی پرورش و پرداخت (دکن) جنوبی ہند کی آغوش میں ہوئی اور شعراء نے ابتدا میں اسے سماجی، سیاسی اور اخلاقی اصلاحات کے لیے ایک ادبی وسیلے کے طور پر استعمال کیا۔ زیادہ تر صوفی شعراء نے اس زبان کو سیاسی اور اخلاقی اصلاحات کا ذریعہ بنایا۔ ایک طرف گولکنڈہ کے محمد قلی قطب شاہ، وجہی اور ابن نشاطی نے اس کی نشو و نما میں حصہ لیا تو دوسری طرف دربار بیجاپور کے نصرتی اور

ولی دکنی نے اسے ترقی کی منزلوں سے آشنا کیا اور اسے ایک ادبی حیثیت بخشی۔ ولی دکنی کو اردو شاعری کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔

(ب) برصغیر ہند و پاک کا شمالی حصہ اردو کی ترویج و ترقی میں بڑی جاذب نظر اور دلکش تصویر پیش کرتا ہے۔ شمالی ہند میں دلی اور لکھنؤ اسکول اردو کے فروغ کے لیے اس کی لسانی پرداخت کا مرکز تھے۔ میر تقی میر، سودا، درد اور میر حسن (دلی اسکول کے پہلے دور کے شعراء) اور مومن خاں مومن، داغ، ذوق اور ان میں سب سے نامی گرامی غالب نے اردو کی ادبی ثقافت کے سنہرے دور کی تعمیر کی۔ اسی طرح سید انشاء اور مصحفی (لکھنؤ اسکول کے دوسرے دور کے شعراء) نے اردو زبان کو نکھارنے اور اسے نفیس و شائستہ بنانے میں قابل قدر کارنامہ انجام دیا۔ انیس و دبیر نے اپنی فکر انگیز صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے مرثیوں کے ذریعے اردو شاعری کے دامن کو کافی وسیع کر دیا۔ رام پور اسکول نے بھی ان شاعروں اور دانشوروں کے لیے تحفظ ذات کا فریضہ انجام دیا جو سلطنت مغلیہ کے زوال اور ۱۸۵۷ء میں انگریز حکومت کے برسر اقتدار آنے کے بعد دہلی یا لکھنؤ سے ہجرت کر کے وہاں پہنچے۔

۱۸۵۷ء کے بعد اردو کے ایک عہد آفریں دور کا آغاز ہوتا ہے جب شاعروں اور ادیبوں نے فن برائے فن کے نظریے کو مسترد کرتے ہوئے فن برائے زندگی کے نظریے کی تبلیغ شروع کی۔ اس نظریے نے اردو زبان و ادب کو سماجی وسعتیں بخشیں اور اردو ادب نہ صرف انسانی زندگی سے قریب تر اور ہم آغوش ہو گیا بلکہ انسانی روح فن کا مرکز بن گئی۔ آزاد اور حالی نے نثر اور نظم میں مذہبی، ثقافتی تصورات و افکار کو متعارف کرایا۔ برصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کے احیاء کے موضوع پر لکھی گئی حالی کی "مسدس" پر برطانوی سرکار نے پابندی عائد کر دی۔

ز) اکبر نے اپنے فن کو سماجی تنقید اور اصلاح کے لیے استعمال کیا اور اقبال نے قنوطیت اور بیمار ذہنیت کو مسترد کرتے ہوئے امید وار حوصلے کے ترانے پیش کیے۔ بعد میں معـ
دوسرے شاعروں جیسے شاد عظیم آبادی، ریاض خیرآبادی، عزیز لکھنوی، اصغر گونڈوی اردو
فانی بدایونی، صفی لکھنوی، حسرت موہانی، آرزو لکھنوی، سیماب اکبرآبادی، نوجیول

تلوک چند محروم، جوش ملیح آبادی، حفیظ جالندھری، احسان دانش، اثر لکھنوی، جگر مرادآبادی، فراق گورکھپوری اور روش صدیقی نے اردو زبان کو مزید عظمت بخشی اور اردو شعری ثقافت کو دوام کی راہ پر ڈالا۔ انھوں نے اپنے فن کے ذریعے بنی نوع انسان کی آرزوؤں اور ان کے جذبات کی آئینہ داری کی اور اس طرح اردو نثر اور نظم سن بلوغ تک پہنچی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے نامور فرزندوں یعنی شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے اردو میں قرآن پاک کا ترجمہ کیا۔ اردو لغات مرتب کیے گئے اور پریس قائم ہوئے۔ رجب علی بیگ اور مرزا غالب نے اردو نثر کو فروغ دیا۔ لیکن اس کا زریں دور انیسویں صدی میں شروع ہوا جب سرسید احمد خاں (متوفی ۱۸۹۸ء)، محسن الملک، چراغ علی، محمد حسین آزاد اور حالی (متوفی ۱۹۱۴ء) نے اردو نثر کو سماجی اور مذہبی ثقافتی جدید کاری کے لیے استعمال کیا۔ ڈاکٹر نذیر احمد (متوفی ۱۹۱۲ء) کے کارنامے خاص طور پر قابل ذکر ہیں جنھوں نے سماجی اصلاحات کے پیش نظر مرآۃ العروس، بنات النعش، توبۃ النصوح، ابن الوقت، رویائے صادقہ اور الحقائق والفوائد جیسی بیش بہا تخلیقات پیش کیں اور اردو نثر کے آفاق کو وسعت دی۔ مولانا ذکاء اللہ، علامہ شبلی، خواجہ حسن نظامی، سرشار، شرر اور راشد الخیری وغیرہ نے اردو نثر کو مزید فروغ اور وسعتوں سے روشناس کیا۔ مولانا آزاد، عبدالماجد دریا آبادی، سید سلیمان ندوی اور حسن نظامی وغیرہ نے اردو کو نئی جہات سے متعارف کیا۔ ادبی تنقید کے میدان میں سید مسعود حسن رضوی ادیب اور کلیم الدین احمد، آل احمد سرور، سید احتشام حسین، محی الدین زور، ڈاکٹر مسعود حسین اور سید عبداللہ وغیرہ نے قومی زندگی کی تعمیر میں اردو زبان و ادب کے رول کی وضاحت کی۔

محولہ بالا چند بلند قامت شخصیتیں وہ تھیں جنھوں نے اردو کو اس حد تک فروغ دیا کہ وہ دنیا کی تیسری سب سے بڑی بول چال اور گفتگو کی زبان بن گئی۔ اردو کے فروغ کے لیے جنوب افریقی عوام کی خدمات کا بھی اندازہ مندرجہ ذیل حوالوں سے لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) انسائیکلوپیڈیا محولہ بالا۔

(۲) "لبرل ہند و میگزین" ہند و طلباء تنظیم ڈربن یونیورسٹی۔ ویسٹ ویلے شمارہ نمبر ۲۔ ۲ر جون تا جولائی ۱۹۸۳ء صفحہ ۷۔
(۳) انسائیکلوپیڈیا محولہ بالا۔
(۴) انسائیکلوپیڈیا محولہ بالا۔

۴۔ اردو اور جنوبی افریقی مسلم تہذیبی عوام کا باہمی ربط تاریخی تناظر میں

جنوبی افریقہ میں اردو کے مستقبل کے تعین کا مسئلہ اس وقت تک دشوار ہے جب تک اردو کے فروغ اور اس کی ترقی کے تجرباتی مطالعے کو کام میں نہیں لایا جاتا یعنی اردو کا عوام سے ربط و تعلق (سماجی لسانیات) اور اس کی طرف عوام کا مثبت نفسیاتی رویہ (نفسیاتی لسانیات) کا مطالعہ نہ کیا جائے۔

عوام اور اردو زبان کے مابین تطابق Corr... بڑا حوصلہ بخش اور امید افزا رہا ہے۔ جنوبی افریقہ میں اردو کا داخلہ جہاں ایک طرف اردو، ہندی، گجراتی پنجابی، مراٹھی اور کوکنی زبان بولنے والے شمالی مسلم مہاجرین کے دوش بدوش ہوا تو دوسری طرف تمل اور تلگو بولنے والے جنوبی مہاجرین کے ہمراہ یہ یہاں پہنچی۔ برصغیر ہند و پاک کا سب سے پہلا مسلم مہاجر حسن ۱۸۶۰ء ایس ایس ترورو ...Tururo جہاز میں مسلم مہاجرین کے پہلے دستے کے ساتھ نیٹل پہنچا۔ اس کے بعد ۱۸۶۹ء میں سورت، راندھیر اور گجرات کے تاجروں کا دستہ بھی یہاں پہنچا۔ انھوں نے اس خطے میں پہلے مسلم ثقافتی طبقات کی تشکیل کی۔ برطانیہ ۱۸۹۹ء میں ڈچ اقوام کے خلاف معرکہ آرائی کے لیے پنجاب اور شمال مغربی علاقوں سے اپنی فوج یہاں لایا۔ ان میں سے بیشتر اسی ملک میں سکونت پذیر ہو گئے۔ کوکنی بھی بمبئی سے صرف تجارتی مقاصد کو پورا کرنے کی غرض سے یہاں پہنچی۔ ان تمام گروہوں اور طبقوں کے باہمی اختلاط و میل جول نے ایک عام وسیلۂ اظہار کی تخلیق کو ناگزیر بنا دیا۔ تجویں

کی تعلیم و تربیت کے لیے دینی مدارس کا قیام عمل میں آیا اور صوم وصلوٰۃ کی ضرورتوں نے مسجدوں کی تعمیر کو ناگزیر بنا دیا۔ مساجد کے امام اور مدارس کے اساتذہ جو یہاں لائے گئے ہندوستان کے بڑے مذہبی اداروں سے فارغ التحصیل تھے مثلاً راندھیر، دیوبند، ڈابھیل اور بریلی۔ اور ان تمام کا ذریعۂ تعلیم اردو تھا۔ اس طرح جنوبی افریقہ میں مسجدوں اور مدرسوں کی عام زبان اردو ہو گئی۔ لکچر اردو میں دیے جانے لگے۔ آج بھی شادی کی تمام تقریبات بڑے پیمانے پر اردو میں منائی جاتی ہیں۔ اس طرح اردو جنوبی افریقہ کے کثیر اللسان مسلم عوام کے درمیان آہستہ آہستہ ایک بڑی بین الجماعتی ثقافتی قوت کی حیثیت سے منظر عام پر آ ئی۔ چونکہ مدارس میں ذریعہ تعلیم اردو ہے اور وہاں جو نصابات رکھے گئے ہیں وہ بھی اردو میں ہیں، اردو کتابیں یا تو مفتی کفایت اللہ کی تحریر کردہ ہیں یا مولانا اشرف علی تھانوی کی۔ مثلاً بہشتی زیور، جسے انجمن حمایت اسلام نے شائع کیا ہے۔ اس لیے بچے اردو کو نہ صرف بڑی لگن اور دلچسپی سے سیکھتے ہیں بلکہ وہ اردو کی مسلم عوام کی لنگوا فرینکا کے طور پر سماجی اور نفسیاتی دونوں اعتبار سے قبول کرنے کے شائق نظر آتے ہیں۔ مقامی ادبا بھی اردو کتابوں کی تخلیق کے میدان میں اپنے قدم جما چکے ہیں۔ مولوی ابوبکر جو برصغیر ہندوپاک میں اردو کے ایک اہم ترین مرکز یعنی مدرسۂ نظامیہ فرنگی محل لکھنؤ سے فارغ التحصیل ہیں انھوں نے اردو میں تخلیقی دور کا تاریخ ساز افتتاح کیا ہے۔ ان کی کتابوں مثلاً (۱) نظامی اردو قاعدہ (اردو قواعد) (۲) نظامی دینیات کی کتاب) (۳) نظامی فارسی (فارسی زبان پر) نے جنوبی افریقہ کے اندر اردو ادبی کلچر کو فروغ دینے میں بہت ہی خوش گوار اور حوصلہ بخش ماحول پیدا کیا ہے اردو اور فارسی دونوں زبانوں کو یکساں فروغ دینے میں ڈربن کے مولوی خطیب کی کارگزاریاں بھی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ مولوی لوطر نے "نئی اردو قواعد" کے نام سے پنجابی میں ایک کتاب تحریر کی ہے۔ اردو کے فروغ اور ارتقاء میں واٹرفل اسلامک انسٹی ٹیوٹ (ٹرانسوال) نے بہت ہی شاندار کارنامہ انجام دیا ہے۔ اس ادارے نے مدارس کے لیے اردو میں نصابات کی تشکیل کی ہے اور برصغیر ہندوپاک کی ہر موضوع سے متعلق اردو کتابوں کی دوبارہ نشر و اشاعت کے لیے اپنا پریس بھی قائم کیا ہے ان سب نے دینیات

اردو زبان، اسلامی تاریخ اور اس طرح کے دوسرے موضوعات پر کتابیں شائع کر کے ملک کے اندر اردو کے فروغ کے امکانات کو روشن کیا اور اس کے جذبۂ توسیع کو مہمیز لگا دی۔ اردو کے فروغ کے سلسلے میں صوفیوں کی خدمات بھی قابلِ تحسین ہیں۔ وہ برصغیر سے یہاں آئے اور اردو کو عوام تک پیغام رسانی کا ایک ذریعہ بنایا۔ صوفی سید عابد نے "معراج المؤمنین" لکھی۔ نیٹل اور کیپ میں ان لوگوں کے کارنامے آج بھی روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں۔ مولانا انصاری نے اردو زبان میں "زکوٰۃ الاموال" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ عربک اسٹڈی سرکل کی جانب سے نکلنے والا رسالہ "الہادی الامین" اپنی ۱۹۵۰ء سے لے کر ۱۹۵۹ء تک کی اشاعتوں کے دوران انگریزی اور اردو دونوں زبانوں کے مضامین پر مشتمل ہے۔ مولوی خطیب کی زیرِ ادارت نکلنے والا یہ رسالہ سہ لسانی موضوعات پر مشتمل تھا یعنی اس میں اردو، گجراتی اور انگریزی تینوں زبانوں کے مضامین شامل تھے۔ متذکرہ بالا ان اقدامات کے نتیجہ میں برصغیر ہند و پاک سے نکلنے والے مختلف النوع رسالوں اور میگزین مثلاً آستانہ، بیسویں صدی، فاران، فرقان، اردو ڈائجسٹ، مشرقی معارف، البلاغ اور تعمیرِ حیات وغیرہ سے عام مقامی قارئین کی دلچسپی بڑھی ہے اور ان کا خریدار بننے کی جانب ان کا میلان تیز ہوا ہے۔

اردو، عربی اور فارسی کا شعبہ جو ۱۹۲۱ء عیسوی میں قائم ہوا، اس طبقے کی خواہشات کے ردِ عمل کا نتیجہ تھا جو مذکورہ بالا تینوں زبانوں کو اس کی اپنی ثقافتی، یکجہتی اور مذہبی۔ سماجی علامت کے لیے ترقی دینے کے لیے مستعد اور سرگرم تھا۔ یونیورسٹی کی لائبریری میں اب تینوں زبانوں کا زبردست سرمایہ موجود ہے جو شاید پورے جنوبی افریقہ میں سب سے بہتر اور اپنی نوعیت کا منفرد ذخیرہ ہے۔

ہماری گفتگو ناقص اور ادھوری رہ جائے گی اگر ہم اردو کے شعری مذاق کے ارتقاء پر بالخصوص اور اردو ادبی ثقافت کے فروغ پر بالعموم ایک سرسری نظر نہ ڈالیں۔ عوام کے اندر اردو شعر و ادب کا ذوق پروان چڑھانے اور دوسری ادبی سرگرمیوں کو بڑھاوا دینے میں ان مقامی شعراء کا بھی بہت بڑا ہاتھ ہے جنھوں نے قوالی

نعت گوئی، میلاد اور مشاعروں، جو ان کا شعری ورثہ ہیں، کے ذریعہ عوام کے اندر ایک قسم
کی بیداری اور شعور کو جنم دیا۔ ریڈیو ٹرورو یا ریڈیو لوٹس کے ذریعہ ہر روز نشر ہونے والے
اردو پروگرام انھیں ابتدائی کوششوں کا ثمرہ ہیں جنھیں آج ہر شخص بآسانی دیکھ سکتا
ہے۔ ڈربن کے ایک اہم اردو شاعر صفی صادقی اور لوڈیم کے غلام ماجم ریڈیو سے اردو غزل،
نعت اور فلمی نغموں کے سامعین کے اندر ایک منفرد ذوق پیدا کرنے کی کوشش میں پیش
پیش ہیں۔ جنوبی افریقہ کے اندر ہندوؤں، مسلمانوں یا تملوں کا کوئی ایسا گھر نہیں جو
ان اردو پروگراموں کے بغیر آج زندہ رہ سکتا ہو۔ کسی بھی قوم یا طبقے کے اندر شعری ذوق
کی نشوونما، ذہنی شائستگی اور ایک مخصوص کلچر کی پختہ کاری کی علامت ہے۔ مدرسہ
انجمن اسلامیہ پائن ٹاون کے پرنسپل مولانا تجمل حسین کی کاوشیں اس سلسلے میں لائق تحسین
ہیں۔ جنوبی افریقہ کے اندر شعری ذوق کی آبیاری میں انھوں نے شاندار رول ادا کیا ہے
اس فن کے ایک دوسرے ماہر جناب سید عمر قادری نے اردو شاعری کو ہماری سماجی زندگی کا
خواہ وہ نیٹل سے وابستہ ہو یا کیپ سے، جزو لاینفک بنا دیا۔ مشاعرے (عوامی نغمہ سرائی یا شعری مقابلے) بھی برصغیر
کے اندر اردو کو فروغ دینے کا ایک اہم وسیلہ رہے ہیں۔ ایک مخصوص نظم کی قدروقیمت معلوم کرنے اور ان سے صحیح
معنوں میں محظوظ ہونے کے لیے ایک طبقے کے اندر اس کی بصیرت، اس کا تخیل اور اس کی تنقیدی صلاحیت
سبھی کچھ درکار ہے۔ برصغیر ہند و پاک کی سرزمین سے پھوٹی ہوئی اردو ادبی کلچر کی یہ ایک مسلّمہ روایت رہی ہے۔
ڈربن میں ایک مشاعرہ کمیٹی بھی تشکیل دی گئی اور وہاں پہلا مشاعرہ ۱۹۳۵ء میں ہوا۔ اس کے بعد ۱۹۳۶ء میں ایک دوسرے
مشاعرے کا انعقاد ہوا اور یہ دونوں ہی مولانا احمد مختار صدیقی کی زیر صدارت منعقد
ہوئے۔ جنوبی افریقہ میں اردو نظم کے فروغ میں محمد احمد مہتر فاروقی نے بھی نمایاں
رول ادا کیا ہے اور وہ شاید تنہا شاعر ہیں جنھوں نے اپنا دیوان (اردو نظموں کا مجموعہ)
شائع کرایا ہے۔ امداد علی صابری نے اپنی کتاب "جنوبی افریقہ کے اردو شعراء" جسے
انھوں نے اردو میں تحریر کیا ہے اور دہلی میں شائع کیا ہے میں جنوبی افریقہ کے اردو
شعراء کے اسماء اور ان کے کارناموں کا ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب اپنی بعض خامیوں اور
نقائص کے باوجود اردو شاعری کے فروغ اور اس کے ارتقاء کے موضوع پر اردو

شعراء کے بارے میں دلچسپ معلومات فراہم کرتی ہے۔ بہت سی پرائیویٹ اور پبلک ادبی سوسائٹیاں
نے بھی اردو کے ارتقاء میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ ڈربن، پریٹوریا اور کیپ میں "اقبال
اسٹڈی"، "گروپ" کے نام سے کئی انجمنوں نے شعری ذوق کا نہ صرف احیاء کیا بلکہ اسے قائم
و دوائم بھی رکھا ہے۔ اسی طرح شام ادب کے نام سے کئی فورموں نے برصغیر کی شعری و
ادبی شخصیات کا خاکہ پیش کیا ہے جس نے اردو کی طرف عوام کی توجہ مبذول کرانے اور زبان
دوستی کا رویہ اور نفسیات کے تعین میں بڑا نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ برصغیر کے کئی ممتاز شعراء
مثلاً ماہر القادری، بیکل اتساہی، اقبال صفی پوری اور راغب مرادآبادی وغیرہ نے نہ
صرف اس ملک کا دورہ کیا بلکہ وقتاً فوقتاً مشاعرہ گاہوں کا احیاء بھی کیا۔ ملک میں بزم ادب
(اردو ادبی سوسائٹی) کے زیر اہتمام ایسے مشاعرے اب باقاعدگی سے منعقد ہوتے
ہیں۔ ڈربن، بینانی، اور کیپ میں بزم ادب ہمیشہ سرگرم کار رہی ہے۔ اردو، عربی اور
فارسی کا شعبہ مختلف ذرائع، مثلاً اردو کی جانب مائل کرنے والی تقریروں ریڈیائی
گفتگو، اقبال صد سالہ تقریبات (اپریل ۱۹۷۸ء)، مشاعروں کا اہتمام اور اردو کے
ہونہار طلباء کے درمیان کتابی انعامات کی تقسیم کو بروئے کار لاکر اردو زبان کو فروغ
دینے کی سعی کرتا رہا ہے۔ چنانچہ اس طرح کی پیہم کوششوں کے نتیجے میں اردو کی
تعلیم میں شرح اندراج سال بہ سال بڑھ رہا ہے اور اعداد و شمار سے ان بڑھتے ہوئے
رجحانات کا اندازہ ہوتا ہے۔ ۱۹۷۰ء میں اردو کو بحیثیت خصوصی مضمون پڑھنے والے
صرف چار یا پانچ طالب علم تھے۔ لیکن فی الوقت ان کی تعداد ایک سو بیالیس ۱۴۲ ہے اور
مذکورہ بالا تینوں زبانوں میں شعبے کی مجموعی تعداد ۱۹۷۰ء میں پینتیس ۳۵ سے بڑھ کر تقریباً
تین ۳ سو تک پہنچ چکی ہے۔ تینوں زبانوں کی مشترکہ ترقی اور ان کے فروغ کو یہ شعبہ
اپنی سماجی اور قانونی ذمہ داری تصور کرتا ہے۔

اعداد و شمار کے بغور مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ سماج کا اردو کی جانب میلان
کا نفسیاتی رویہ کس طرح وجود میں آیا نیز اردو اور سماج کے مابین قریبی رشتہ کس طرح
اپنے اوائل سے ہی قائم و دائم ہے۔ اردو کے ساتھ زبان کا یہ سماجی برتاؤ یا رویہ خاصا

حوصلہ بخش رہا ہے۔ یہ بات ضرور ذہن میں رکھ لینی چاہیے کہ ایک بہت ہی قلیل وقفے یعنی ۱۹۵۰ء سے ۱۹۵۵ء کے درمیان میں چند مخصوص افراد کے ذریعہ اردو کے خلاف ہیجان انگیز ردعمل پیدا ہوا جس کے نتیجے میں مدارس میں اردو نصابات کے ساتھ ساتھ اردو بولنے والے اساتذہ اور امام کی جگہ انگریزی نصابات اور انگریزی بولنے والے اساتذہ اور امام کا تقرر عمل میں آیا لیکن یہ ردعمل بہت عارضی تھا۔ اپنے متعدد پروگرام، کتابوں اور تقاریر کے ذریعہ تبلیغی تحریک نے ایک بار پھر تعاون اور تفہیم کی جانب منفی رویّے کو یکسر تبدیل کر دیا۔ رویّے میں اس تبدیلی کے نتیجے میں گریجویٹ نوجوان اعلیٰ تعلیم کے لیے برصغیر ہند و پاک کے اردو ذریعہ تعلیم والے مدارس میں نہ صرف جانا چاہتے ہیں بلکہ وہ وہاں سے واپسی کے بعد اردو ہی میں گفتگو اور تقریر کرنا بھی پسند کرتے ہیں۔ مزید برآں اپنے بیانات اور تقریروں کو مزید دلکش اور موثر بنانے کے لیے اردو شعراء کے اشعار بطور حوالہ بھی پیش کرتے ہیں۔ برصغیر ہند و پاک سے جنوبی افریقہ آئے ہوئے تقریباً تمام مذہبی ادباء اپنی تقریر ایسی اردو میں پیش کرتے ہیں جو رومی یا علامہ اقبال کے فارسی کلام کی پیوند کاری سے زیادہ سے زیادہ مزیّن اور آراستہ ہوتی ہیں اور جنوبی افریقہ کے عوام انھیں دن رات سنتے اور پسند کرتے ہیں۔ جامعۃ العلماء نیشنل اور واٹر فل انسٹی ٹیوٹ ٹرانسوال جیسے ادارے اردو میں مختلف نصابات چلا رہے ہیں اور ان کے زیر انتظام چلنے والے مدارس میں بھی وہی نصابات رائج ہیں۔ وہ بچے، جو یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے اسکولوں میں داخلہ لیتے ہیں، اردو کو ایک مضمون کی حیثیت سے پڑھنے کے لیے نفسیاتی طور پر تیار ہوتے ہیں تاکہ وہ اردو کے مستقبل کو پہلے کی بہ نسبت زیادہ درخشاں بنا سکیں۔ اور اپنے سماجی اور ثقافتی تشخص کو محفوظ رکھ سکیں۔ انگریزی کی بہ نسبت اردو کو گھریلو زبان کی حیثیت سے اختیار کرنے میں دانائی ہے۔ اردو ایک موثر قوت کی حیثیت سے جنوبی افریقہ کے اندر وہی رول ادا کر سکتی ہے جو اس نے پنج لسانی پاکستان میں ادا کیا ہے۔ یہ ایک طرف متعدد مسلم ثقافتی طبقوں مثلاً کوکنی، میمنی، سورتی اور گجراتی کو مقامی سطح پر ایک ہی لسانی دھاگے میں پرو سکتی ہے تو بین الاقوامی منظر نامے پر انھیں برصغیر ہند و پاک کے ساتھ مربوط کر سکتی ہے۔ لسانی اختلافات کے ماحول میں اردو جنوبی افریقہ کے اندر مسلم ثقافتی عوام کی لنگوا فرینکا

کا رول ادا کرسکتی ہے جیسا کہ اس نے پاکستان میں کیا ہے۔ ابتدائی سطح یعنی درجہ دوم سے اردو کی شروعات اس سلسلے میں شاید بہت بڑی محرک ثابت ہو یہ ملک کے اردو کے مستقبل کو مزید تابناک، درخشاں اور دلکش بنا سکتا ہے۔ اردو زبان کے عربی کے عالمی استحکام کو کبھی بھی معرض خطر میں نہیں ڈال سکتی۔ عربی غیر عرب مسلم ممالک اور مسلم اقلیتوں کی قومی زبان نہیں ہے۔ اس طرح کی کوششیں پہلے بھی کی گئیں اور اب بھی جاری ہیں لیکن یہ لاحاصل ہیں۔ اردو نے عربی کی برصغیر کے اندر خدمت کی ہے، اور اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اس نے عربی سے بہت کچھ حاصل بھی کیا ہے۔ چاہے وہ رسم الخط کی صورت میں ہو یا قواعد زبان کی یا چاہے شعری اوزان، قافیہ پیمائی، مستعار الفاظ، تخیل، تشبیہات اور استعارے کی۔

اردو بولنے والے عوام چوبیس گھنٹے میں عربی کو صرف اپنے روابط سماجی، گفت و شنید، بات چیت اور تحریر و تقریر میں ہی زندہ کرتے ہیں۔ اردو پر عربی کے اثرات اتنے زیادہ ہیں کہ انھیں ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تاہم اردو عربی کی نہ ہی حلیف ہے اور نہ ہی اس کی حریف چاہے وہ جنوبی افریقہ ہو، برصغیر ہند و پاک ہو یا یورپ یا امریکی ممالک

حوالے:-

لہ ابتدا میں نظم کے لیے یہی لفظ استعمال کیا جاتا تھا کیوں کہ اس زمانے میں نثر کا رواج بہت کم تھا۔ ریختہ یعنی وہ زبان جس میں دیسی الفاظ کے ساتھ ساتھ فارسی الفاظ بھی بکثرت استعمال ہوں۔ بعد کے مصنفین نے اس غرض سے استعمال کیا کہ ادبی زبان ریختہ اور بول چال کی زبان اردو میں جو بازاروں اور جاہل فوجی سپاہیوں میں مروج تھی فرق ہو جائے (تاریخ ادب اردو۔ رام بابو سکسینہ صفحہ ۱۲)

سکہ "ہند و پاک میں اسلامی کلچر" از پروفیسر نذیر احمد حسن اشاعت میں اس کا املا "گسا" کے بجائے "کشا" ہے یعنی "تاریخ جہاں کشا" مضمون نگار نے انگریزی میں ...... تحریر کیا ہے جس کا تلفظ "غشاء" یا "غشا" ہو گا لیکن یہ املا تاریخ کی مستند کتابوں میں نہیں ملتا۔

سکہ "طبقات ناصری" وصاف جس کا پورا نام عبداللہ بن فضل اللہ ہے کی کتاب نہیں بلکہ ایک دوسرے مورخ منہاج سراج کی ہے۔ وصاف کی کتاب کا نام "کتاب التجزیۃ الامصار و تجزیۃ الآثار معروف بہ "تاریخ وصاف" ہے۔ فاضل مضمون نگار کو یہاں سہو ہوا ہے۔

هیبرلڈ لیم

عزیز احمد

چنگیز خاں ۔ فاتح عالم

پندرھواں باب

بخارا

جب خوارزم شاہ اونچے کہساروں پر سے نیچے اترا تو وہ اپنے لشکر کے ساتھ شمال میں سیحوں دریا کی طرف مڑا اور وہاں مغلوں کے اردو کا انتظار کرنے لگا کہ جب وہ دریا کو پار کرے تو جنگ کے لیے اس کا مقابلہ کرے۔

لیکن یہ انتظار بے سود تھا۔

جو پیش آیا، اس کا اندازہ کرنے کے لیے نقشہ دیکھنا ضروری ہے اور محمد خوارزم شاہ کی سلطنت کا یہ شمالی حصہ نصف تو شاداب وادیوں پر مشتمل تھا اور نصف بنجر اور رتیلا میدان تھا۔ بنجر علاقے میں زمین کے سرخ سرخ ٹکڑے تھے جن پر ریت ہی ریت تھی۔ یہ بے آب و گیاہ میدان تھا، جہاں جاندار بہت کم پائے جاتے تھے۔ اس لیے شہر یا تو دریاؤں کے کنارے آباد تھے یا پہاڑیوں میں۔

اس ریگستانی میدان کے آر پار دو عظیم دریا شمال مغرب کی سمت بہتے تھے اور چھ سو میل کے فاصلے پر بحر جند (آرال) میں اُن کا دہانہ تھا۔ ان میں سے پہلا سیر دریا یا سیحوں کہلاتا تھا۔ اس کے کنارے کے فصیل بند شہر قافلے کی شاہراہوں کے ذریعے منسلک تھے یہ گویا انسانوں کی زندگی اور ان کی قیام گاہوں کی ایک زنجیر تھی جو غیر آباد علاقے میں دور تک چلی گئی تھی۔ جنوب میں جو دوسرا دریا تھا وہ آمو دریا یا جیحوں کہلاتا تھا اس کے قریب اسلامی دنیا کے بڑے بڑے قلعہ بند مرکز واقع تھے جن میں خاص طور پر بخارا اور سمرقند بہت مشہور تھے۔

خوارزم شاہ سیحون دریا کے عقب میں ڈیرے جمائے بیٹھا تھا، لیکن یہ اسے پتا نہیں تھا کہ مغل کس طرف نقل و حرکت کر رہے ہیں۔ جنوب کی طرف سے اس کو نئی فوجوں کی کمک کی توقع تھی اور اس نے جو نیا محصول عائد کیا تھا، اس سے جنگ کے مصارف کے لیے کافی آمدنی کی امید تھی، لیکن اس تیاری کے عالم میں بڑی تردد انگیز خبریں آنے لگیں۔ اس کے دائیں بازو پہ دو سو میل کے فاصلے پر مغل اونچے درّوں سے اتر کر قریب قریب اس کے عقب میں پہنچ رہے تھے۔

واقعہ یہ پیش آیا کہ جبی نویان، جوجی سے ہٹ کے جنوب کی طرف پہاڑوں کو عبور کر چکا تھا اور دبے پاؤں اُن ترک فوجوں کے قریب تک آ پہنچا تھا جو خوارزم کے راستوں کی حفاظت کر رہی تھیں۔ اب وہ تیزی سے ان گلیشیروں کے اطراف چکر کاٹ کے آ رہا تھا، جن سے دریائے آمو نکلتا ہے۔ سمرقند اس کے راستے سے دو سو میل کے فاصلہ پر رہ گیا تھا جبی نویان کے ساتھ صرف بیس ہزار آدمی تھے لیکن شاہ کو یہ معلوم نہ ہو سکتا تھا۔

اب صورت حال یہ تھی کہ محمد خوارزم شاہ تک نئی کمک پہنچنا تو درکنار آثار اس کے تھے کہ وہ اپنے دفاع کی دوسری اور اصلی زنجیر یعنی آمو دریا سے بھی کٹ جائے، جس کے پاس ہی بخارا اور سمرقند کے عظیم شہر واقع تھے۔ اس نئے خطرے سے دوچار ہو کر، خوارزم شاہ نے ایک ایسا اقدام کیا جس کے باعث بعد کے مسلمان مؤرخین نے اس پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ اس نے اپنی فوج کا نصف حصّہ ان فصیل بند شہروں کی حفاظت کے لیے الگ کر کے بھیج دیا۔

چالیس ہزار اس نے سیر دریا کے کنارے کے قلعوں کی حفاظت کے لیے چھوڑے تیس ہزار بخارا میں تعینات کیے اور بقیہ فوج کو لے کے سمرقند کی طرف کوچ کیا، جہاں اس وقت سب سے زیادہ خطرہ تھا۔ یہ سب اس نے یہ سمجھ کر کیا کہ مغل اس کے قلعوں کو فتح نہ کر پائیں گے اور فصل بھر لوٹ مار کر کے واپس لوٹ جائیں گے۔ اس کے یہ دونوں مفروضے غلط تھے۔

اس سے پہلے ہی چنگیز خاں کے دو بیٹے شمال میں سیحوں دریا کے کنارے اتر کے

شہر کے سامنے نمودار ہو چکے تھے۔ یہ اترار وہی مقام تھا جہاں کے قلعدار نے مغل تاجروں کو قتل کیا تھا۔ انیل جق جوان کے قتل کا ذمہ دار تھا اب بھی اس شہر کا حاکم تھا۔ یہ جان کر کہ مغلوں سے رحم کی توقع فضول ہے وہ اپنے چیدہ آدمیوں کے ساتھ قلعہ بند ہو گیا اور پانچ مہینے تک محصور رہا۔ وہ آخر تک لڑتا رہا اور جب مغل اس کے آخری سپاہیوں کو قتل یا اسیر کر چکے تو اس نے ایک برج میں پناہ لی۔ جب تیر ختم ہو گئے تو وہ دشمنوں پر پتھر برساتا رہا۔ وہ اپنی جان سے بیزار تھا، پھر بھی زندہ گرفتار ہوا اور خان کے پاس بھیجا گیا، جس نے انتقام لینے کے لیے پگھلی ہوئی چاندی اس کی آنکھوں اور کانوں میں ڈلوا کے اُسے قتل کیا۔ اترار کی فصیلیں گرا کے زمین کے برابر کر دی گئیں اور اس کی ساری آبادی کو اسیر کر کے مغل اپنے ساتھ لے گئے۔

یہ ہو ہی رہا تھا کہ ایک اور مغل فوج سیحوں دریا کی طرف بڑھی اور تاشقند پر قابض ہو گئی۔ ایک تیسری فوج سیحوں دریا کے شمالی حصّے کے چھوٹے چھوٹے قصبوں پر قبضہ کرتی چلی گئی۔ ترک محافظ فوج نے جند کو خالی کر دیا اور جب مغل کمندوں اور سیڑھیوں سے فصیلوں پر چڑھ آئے تو شہریوں نے ہتھیار ڈال دیے جب کوئی نیا شہر یا قصبہ فتح ہوتا تو پہلے وہاں خوارزم شاہ کے سپاہیوں کا محافظ ترک دستہ قتل کر دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد مغل تمام شہریوں کو جو زیادہ تر ایرانی نسل کے تھے شہر کے باہر پکڑ کے لے جاتے اور پھر اطمینان سے شہر کو لوٹا جاتا۔

اس کے بعد قیدیوں کو کئی حصّوں میں تقسیم کیا جاتا۔ جوان اور مضبوط مردوں کو الگ رکھا جاتا کہ وہ دوسرے شہر پر حملے کے وقت منجنیقوں پر کام کر سکیں۔ کاریگروں کو کام لینے کے لیے زندہ رکھا جاتا۔ ایک مرتبہ یہ ہوا کہ ایک مسلمان تاجر کو جو مغلوں کا ایلچی تھا، ایک شہر میں ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔ اس کے بعد مغلوں کا ہیبت ناک حملہ شروع ہوا جو کسی طرح رکنے میں نہیں آتا تھا، جتنے آدمی مرتے، نئے جنگجو ان کی جگہ جگہ آ جاتے۔ یہاں تک کہ یہ شہر فتح ہو گیا اور اس کی پوری آبادی تلواروں اور تیروں سے ختم کر دی گئی۔

چنگیز خاں خود کبھی سیحوں دریا کے سامنے نمودار نہ ہوا، مغل اردو کے قلب سمیت وہ نظروں سے اوجھل تھا۔ کسی کو معلوم نہیں کہ اس نے دریا کو کہاں سے پار کیا اور کس طرف سے گیا، لیکن اس نے قلزل قم کا بڑا لمبا چوڑا چکر لگایا ہو گا۔ کیوں کہ جب وہ صحراؤں سے باہر نمودار ہوا تو بخارا کی طرف تیزی سے پیش قدمی کر رہا تھا اور یہ مغرب کی جانب سے تھی۔

صرف یہی نہیں کہ خوارزم شاہ دونوں بازوؤں سے گھر گیا تھا۔ یہ بھی خطرہ تھا کہ جنوب کی فوجوں سے، اپنے بیٹے سے، کمک کے دستوں اور خراسان اور ایران کی زرخیز زمینوں سے اس کا ربط منقطع ہو جائے۔ ادھر جبی نویان مشرق سے بڑھ رہا تھا، اُدھر چنگیز خاں مغرب سے، اور سمرقند میں خوارزم شاہ کو یہ معلوم ہو رہا ہو گا کہ جال کا حلقہ اس پر تنگ ہوتا جا رہا ہے۔

اس حالت میں پھر اس نے اپنی فوج تقسیم کر کے کچھ بخارا بھیجی اور کچھ سمرقند اور کچھ اور اتابکوں کو بلخ اور قندز پر تعینات کیا۔ صرف اپنے دربار کے امرا ہاتھیوں، اونٹوں اور محافظ سپاہیوں کو لے کے وہ سمرقند سے نکل کھڑا ہوا۔ اس کے ساتھ اس کا خزانہ اور اس کا حرم بھی تھا۔ اس کا ارادہ یہ تھا کہ ایک نئی فوج جمع کر کے وہ پھر واپس آئے۔ لیکن اس کی یہ توقع کبھی پوری نہ ہو سکی۔

محمد خوارزم شاہ غازی، جس کو اس کی رعایا اسکندر ثانی کہتی تھی۔ سپہ سالاری میں مغلوں سے مات کھا چکا تھا۔ خان کے بیٹوں کی سرکردگی میں جو مغل دستے سیحون دریا کے کنارے قتل و غارت گری کر رہے تھے اور قصبوں کو آگ لگا رہے تھے وہ ایک طرح کا پردہ تھے جس کی آڑ میں جبی نویان اور چنگیز خاں کی اصلی فوجیں حرکت کر رہی تھیں۔

چنگیز خاں تیزی سے ریگستان سے باہر نکلا۔ اس قدر جلدی کے عالم میں کہ راستے میں جو چھوٹے چھوٹے قصبے آئے انھیں اس نے ہاتھ تک نہ لگایا۔ اور وہاں صرف اپنے گھوڑوں کے لیے پانی مانگا۔ وہ بخارا میں اچانک خوارزم شاہ کے سر پر جا پہنچنا چاہتا تھا، لیکن جب وہ پہنچا تو اُسے معلوم ہوا کہ شاہ وہاں سے بھاگ چکا ہے۔ اب اس کے سامنے اسلامی

ا
فو

قوت کا حصن حصین، بخارا کا شہر تھا، مدرسوں کا مرکز، جس کے اطراف جو فصیل تھی اس کا طول بارہ فرسخ تھا۔ اس کے درمیان ایک خوشنما نہر بہتی تھی جس کے کنارے باغ اور دلکش قصر تھے۔ بیس ہزار ترکوں کا ایک دستہ اور ایرانیوں کا ایک جم غفیر اس کی حفاظت کر رہا تھا۔ اس شہر کو فخر تھا کہ یہ کئی اماموں، سیدوں، فقیہوں، علماء اور مفسرین کا مولد و مسکن تھا۔

اس شہر کے سینے میں ایک آگ دبی ہوئی تھی۔ یہ مسلمانوں کے ایمان کی آگ تھی۔ اس کے باوجود یہاں کے شہری اس وقت بڑے تذبذب کے عالم میں تھے۔ فصیلیں اس قدر مضبوط تھیں کہ حملہ کر کے ان پر قبضہ کرنا مشکل تھا۔ اگر سب شہری اس کا تصفیہ کر لیتے کہ آخر دم تک اس کی حفاظت کریں گے تو کئی مہینوں تک اس پر مغلوں کا قبضہ نہ ہونے پاتا۔

لیکن چنگیز خاں نے سچ کہا تھا "فصیل کی مضبوطی قلعہ کے محافظین کی ہمت کے برابر برابر ہوتی ہے نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ" یہاں یہ ہوا کہ ترک افسروں نے شہریوں کو ان کی قسمت پر چھوڑا اور خود خوارزم شاہ سے جا ملنے کے لیے راتوں رات پانی والے دروازے سے باہر نکل گئے اور آمو دریا کی سمت کوچ کیا۔

مغلوں نے انھیں اس وقت تو گزر جانے دیا لیکن تین تومان ان کے پیچھے پیچھے روانہ ہوئے اور انھیں دریا کے کنارے جا لیا۔ یہاں حملہ کر کے انھوں نے سارے کے سارے ترکوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

جب محافظ فوج انھیں چھوڑ کے چلی گئی تو شہر کے بزرگوں، قاضیوں اور اماموں نے آپس میں مشورہ کیا، اور شہر کے باہر اس عجیب و غریب خان کے حضور میں گئے۔ شہر کی کنجیاں اس کے سپرد کر دیں، اور اس نے یہ وعدہ کیا کہ شہریوں کی جان بخشی کی جائے گی۔ قلعہ دار باقیماندہ سپاہیوں کے ساتھ قلعہ میں قلعہ بند ہو گیا جس کا مغلوں نے فوراً محاصرہ کر لیا۔ اور آگ کے تیر برسانے شروع کیے جن کی وجہ سے قصروں اور محلوں کی چھتوں میں آگ لگ گئی۔

مغل سوار سیل بے پناہ کی طرح شہر کی عریض سڑکوں پر امنڈ آئے۔ غلّے کے گوداموں اور ذخیروں کو لوٹنا شروع کیا۔ کتب خانوں کو اپنے گھوڑوں کا اصطبل بنایا اور مسلمان بےکسی اور بدنصیبی کے عالم میں یہ دیکھتے رہے کہ قرآن پاک کے صفحات گھوڑوں کے سموں کے نیچے روندے جا رہے ہیں۔ خان نے شہر کی جامع مسجد کے آگے لگام کھینچی اور کہا کہ شہنشاہ کا گھر یہی ہے۔ اُسے جواب ملا کہ یہ اللہ کا گھر ہے۔

وہ فوراً زینوں پر گھوڑا دوڑا کے مسجد کے اندر پہنچا اور گھوڑے سے اتر کے مسجد کے منبر پر چڑھ گیا۔ وہاں مصحفِ پاک کا ایک بڑا نسخہ رکھا تھا۔ چنگیز خاں کالے منقش چمڑے کی زرہ اور چمڑے کا خود پہنے ہوئے تھا۔ اس نے علماء و فضلا کو جو وہاں جمع تھے خطاب کیا۔ علماء کو حیرت تھی کہ اس عجیب الہیئت انسان پر آسمان سے آگ کیوں نہیں برستی۔

چنگیز خاں نے کہا: "میں اس جگہ محض اس لیے آیا ہوں کہ تم سے یہ کہوں کہ میری فوج کے لیے غلّے اور چارے کا انتظام کرو۔ آس پاس کی زمینوں میں غلّہ اور چارہ بالکل نہیں ہے اور میرے آدمیوں کو تکلیف ہو رہی ہے۔ اس لیے فوراً اپنے ذخیرے کھول دو"

لیکن جب مسلمان اکابر مسجد سے لوٹے تو انھوں نے دیکھا کہ گوبی کے جنگجو پہلے ہی سے غلّے کے گوداموں پر قابض ہیں۔ اور اپنے گھوڑوں کے لیے اصطبل بنا چکے ہیں اردو کا یہ حصّہ اتنے دنوں تک ریگستانوں میں زبردستی یلغار کر چکا تھا کہ خوشحالی کے اس منظر کو دور سے دیکھتے رہنا اس کے لیے ممکن نہ تھا۔

چنگیز خاں مسجد سے شہر کے چوک میں گیا، جہاں خطیب فلسفہ اور فقہ کا درس عوام الناس کو دیا کرتے تھے۔

ز ایک قابلِ احترام سیّد سے کسی نووارد نے پوچھا "یہ کون ہے"؟

م سید نے سرگوشی میں کہا: "نہ پوچھو یہ خدا کا عذاب ہے جو ہم پر نازل ہوا ہے۔"

اردو تاریخ کہتی ہے کہ چنگیز خاں جس کو مجمعوں سے خطاب کرنے کا ڈھنگ خوب

فوجیہ آتا تھا منبر پر کھڑا ہو گیا اور اس نے اہلِ بخارا کو مخاطب کیا۔ پہلے تو اس نے اُن سے اُن کے مذہب کے متعلق سوال کیا۔ پھر اس نے رائے ظاہر کی کہ حج بیت اللہ بڑی غلطی ہے

نیلگوں جاودانی آسمان کی طاقت ایک جگہ نہیں بلکہ دنیا کے ہر گوشے میں ہے۔" یہ بوڑھا سردار اپنے سامعین کے جذبات کی حالت جانتا تھا۔ اس کی باتوں سے مسلمانوں کا خوف و ہراس بڑھ گیا۔ ان کی نظروں میں وہ ایک کافر خونخوار تھا جس کا کام ہر چیز کو تباہ و برباد کرنا تھا۔ وہ وحشی اور غیر متمدن طاقت کا مظہر تھا۔ اس کی ہیئت بے ڈھنگی سی تھی۔ اب تک بخارا کو اس طرح کے کافروں سے واسطہ نہ پڑا تھا۔

اس نے بخارا کے باشندوں کو یقین دلانا چاہا۔ "تمھارے شہنشاہ نے بہت سے جرائم کیے ہیں۔ میں جاودانی آسمان کا قہر ہوں۔ آسمان کی ضرب ہوں اور اس لیے آیا ہوں کہ اسے بھی اسی طرح برباد کروں جیسے میں نے دوسرے شہنشاہوں کو کچلا ہے۔ اس کو بچانے یا اسے مدد دینے کی کوشش نہ کرنا۔"

وہ انتظار کرتا رہا کہ مترجم اس کے الفاظ کا ترجمہ ختم کر لے، مسلمان اسے اہل ختا جیسے معلوم ہوئے۔ شہروں کے بنانے والے، کتابیں لکھنے والے، پس وہ اس حد تک اس کے لیے کارآمد تھے کہ اس کے لیے اناج اور چارہ بہم پہنچائیں، اپنی دولت اس کے حوالے کر دیں، باقی دنیا کے متعلق معلومات فراہم کریں۔ ان میں سے وہ اپنی فوج کے لیے بہتوں کو مزدور، اور غلام بنائے گا اور کاریگروں کو گوبی بھیج دے گا۔

اس نے کہا "تم نے بہت اچھا کیا کہ میری فوج کے لیے غلہ فراہم کر دیا۔ اب میرے سرداروں کے سامنے تمام زر و جواہر پیش کر دو۔ تم نے کہیں نہ کہیں چھپا رکھے ہوں گے۔ تمھارے مکانوں میں جو کچھ کھلا ہوا رکھا ہے۔ اس کی فکر نہ کرو۔ وہ ہم خود سمیٹ لیں گے۔"

بخارا کے امرا مغلوں کے ایک دستے کی حراست میں تھے جو انھیں دن رات گھیرے رہتا۔ بعضوں کو اس شک کی بنا پر کہ انھوں نے اپنی تمام چھپی ہوئی پونجی پیش نہیں کی طرح طرح کے عذاب دیے گئے۔ مغل افسروں نے رقاصائیں اور مغنیوں کو طلب کر کے ان سے اس ملک کے گیت سنے۔ شراب کے جام ہاتھوں میں لیے یہ مغل بڑی متانت سے مساجد اور محلات میں جا بیٹھتے اور شہروں اور باغوں کی اس دنیا میں عیاشی کرتے۔

قلعہ کا محافظ دستہ آخر تک بہادری سے لڑتا رہا اور مغلوں کو اتنا نقصان پہنچایا

کہ انھیں تاؤ آگیا۔ تب کہیں قلعہ سر ہوا اور اس کے صافظی مارے گئے۔ جب زروجواہر میں سے ایک ایک چیز تہ خانوں اور کنوؤں اور زمینوں کو کھود کھود کے نکالی جا چکی تو شہر کی ساری آبادی پکڑ پکڑ کے میدان میں لائی گئی۔ ایک مسلمان مؤرخ نے ان لوگوں کی مصیبت اور اذیت کی بڑی واضح تصویر کھینچی ہے۔

" یہ دن بڑا عبرت ناک تھا۔ ہر طرف مردوں، عورتوں اور بچّوں کے نالہ و بکا کی آواز آتی تھی جو ایک دوسرے سے چھڑائے جا رہے تھے۔ وحشیوں نے عورتوں کی، ان کے قریبی رشتہ داروں کے سامنے عصمت دری کی اور وہ بجز فریاد و زاری کے کچھ نہ کر پائے بعض مرد جو اپنے گھر کی عصمت کو اس طرح برباد ہوتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ مغل سپاہیوں پر جھپٹ پڑے اور لڑتے ہوئے مارے گئے۔"

شہر کے مختلف حصّوں میں آگ لگائی گئی اور لکڑی اور پکّی اینٹوں کے ڈھانچوں سے شعلے لپکنے لگے۔ بخارا سے دھوئیں کا ایسا کثیف بادل بلند ہوا کہ سورج روپوش ہو گیا۔ قیدیوں کو سمرقند کی طرف ہنکایا گیا اور چونکہ وہ مغل سواروں کی رفتار سے پیدل نہیں چل سکتے تھے۔ اس لیے اس مختصر کوچ کے دوران میں انھیں طرح طرح سے اذیتیں دی گئیں۔

چنگیز خاں خود بخارا میں دو ہی گھنٹے ٹھہرا تھا اور اس کے بعد تیزی سے خوارزم شاہ کے تعاقب میں سمرقند روانہ ہو گیا تھا۔ راستے میں اسے اُردو کے وہ دستے ملے جو سیحون دریا کی طرف سے آ رہے تھے اور اس کے بیٹوں نے اسے شہروں کی شمالی قطار کی فتح کی خبر سنائی۔

سمرقند خوارزم شاہ کے شہروں میں سب سے زیادہ مستحکم تھا۔ اس نے باغوں کے باہر ایک نئی عظیم الشان فصیل کی تعمیر شروع کی تھی، لیکن مغل اس تیزی سے بڑھ آئے تھے کہ یہ نئی فصیل مکمل نہیں ہونے پائی تھی لیکن پرانی فصیلیں خود بہت مضبوط اور سنگین تھیں جن کے بارہ آہنی دروازے تھے اور دروازوں کے دونوں جانب برج تھے۔ بیس مسلّح ہاتھی اور ایک لاکھ دس ہزار ترک اور ایرانی سپاہی شہر کی حفاظت کے لیے وہاں رکھے گئے تھے۔ مغلوں کی تعداد محصوروں کے مقابلے میں کم تھی اور چنگیز خاں نے طویل محاصرے کی تیاری شروع کی اور اس کے لیے آس پاس کے دیہات کی آبادی اور بخارا کے قیدیوں کو زبردستی کام پر لگایا۔

اگر شاہ یہاں اپنی اس فوج کے ساتھ جمارہتا یا کم سے کم تیمور ملک جیسا سردار سمرقند کا قلعہ دار ہوتا تو یہ شہر اس وقت تک تو ضرور اپنی مدافعت کر سکتا جب تک غذا باقی رہتی لیکن مغلوں کی تیز اور باقاعدہ تیاریوں سے یہاں کے لوگ ڈر گئے جنھوں نے دور سے قبیلوں کے اس جم غفیر کو دیکھا اور اردو کی تعداد کا اصل سے بہت زیادہ کا اندازہ لگایا۔ محافظ فوج نے ایک مرتبہ قلعہ سے باہر نکل کے حملہ کیا، لیکن مغلوں نے حسب معمول چھپ کر حملہ کیا اور انھیں بری طرح شکست دی۔ اس جھڑپ میں جو نقصان ہوا اس سے محصور فوج کی ہمت ٹوٹ گئی۔ اور ایک دن جب کہ چنگیز خاں فصیل کے ایک حصّہ پر حملہ کر کے اندر گھس آنے کی کوشش کر رہا تھا شہر کے قاضی اور امام مغلوں کے پاس پہنچے اور شہر ان کے حوالے کر دیا۔ تیس ہزار قنقلی ترک اپنی مرضی سے مغلوں سے جا ملے۔ ان کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا گیا۔ انھیں مغل وردیاں دی گئیں اور ایک دو روز بعد رات کو ان کا قتل عام کر دیا گیا۔ مغلوں کو خوارزم کے ترکوں کا اعتبار نہیں تھا۔ خصوصاً اس لیے کہ انھوں نے اپنے پہلے مالک سے غداری کی تھی۔

شہر کے صناع اور کاریگر پکڑ پکڑ کے اردو میں پہنچائے گئے۔ مضبوط نوجوانوں کو دوسرے مشقت کے کاموں کے لیے غلام بنایا گیا اور باقی آبادی کو واپس گھر جانے کی اجازت ملی لیکن وہ ایک سال بعد وہ بھی اردو میں طلب کر لیے گئے۔

لیو چنسائی نے سمرقند کو دیکھ کر لکھا تھا "شہر کے اطراف بیسیوں میل تک ہر طرف باغ، چمن، اور گلستان ہیں ـــ نہریں ہیں، بہتے ہوئے چشمے ہیں، حوض ہیں اور مدوّر تالاب ہیں۔ اس میں کیا شک ہے کہ سمرقند بڑا ہی دلکش مقام ہے۔

سولھواں باب

ارخانوں کی شہسواری

سمرقند میں چنگیز خاں کو یہ اطلاع ملی کہ خوارزم شاہ شہر کو چھوڑ کے جنوب کی طرف نکل گیا ہے۔ مغل سردار اس پر تلا ہوا تھا کہ شاہ کو کمک پہنچنے سے پہلے قید کر لیا جائے۔ اب تک خوارزم شاہ سے مڈبھیڑ کرنے کی کوشش میں خود اسے کامیابی نہ ہوئی تھی۔ اب اس نے قطعی احکامات صادر کرکے جبی نویان اور سوبدائی بہادر کو شاہ کے تعاقب میں روانہ کیا۔ احکامات یہ تھے کہ "دنیا بھر میں محمد خوارزم شاہ جدھر کا رخ کرے ادھر اس کا تعاقب کرنا۔ زندہ ہو یا مردہ اُسے حاصل ضرور کرنا، جو شہر ہتھیار ڈال دیں اور اپنے دروازے کھول دیں انھیں تباہ نہ کرنا، مگر جن جن قلعوں سے مدافعت کی جائے انھیں حملہ کرکے فتح کر لینا میرے خیال میں یہ کام اتنا مشکل نہیں، جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔"

یہ عجیب طرح کا کام تھا کہ ایک شہنشاہ کا درجن بھر سلطنتوں میں تعاقب کیا جائے۔ اس کام کو سب سے زیادہ نڈر ارخان ہی انجام دے سکتے تھے جنھوں نے کبھی ناکامی کا منھ نہ دیکھا تھا۔ بیس ہزار آدمیوں کے دو تومان ان کے حوالے کیے گئے۔ ان احکامات اور اس سوار فوج کے ساتھ دونوں ارخونوں نے فی الفور جنوب کا رخ کیا۔ یہ اپریل ۱۲۲۰ء کا واقعہ ہے جو مغل جنتری کے حساب سے سالِ مار تھا۔

محمد خوارزم شاہ سمرقند سے جنوب کی طرف بلخ گیا تھا جو افغانستان کے سربلند کہسار کے سرے پر واقع ہے۔ حسب معمول اس نے پھر یہاں پس و پیش کی۔ جلال الدین بہت دور شمال میں بحر جند کے ریگزاروں کے جنگجو قبیلوں کی ایک نئی فوج بھرتی کر رہا تھا، لیکن چنگیز خاں بخارا میں خوارزم شاہ اور اس نئی فوج کے درمیان حائل تھا اور اس

ا
ا
د
تر
زبار
معلّ
ار
نو

فوج سے اتصال ممکن نہ تھا۔

خوارزم شاہ نے افغانستان جانے کا ارادہ کیا جہاں جنگجو قبیلے اس کا راستہ دیکھ رہے تھے لیکن آخر کار مختلف مشوروں اور خود اپنے ہراس و خوف کے درمیان ہچکچا کے اس نے مغرب کا رخ کیا اور ویران سرزمینوں سے ہوتا ہوا شمالی ایران کے پہاڑوں کے سلسلوں کو عبور کرکے وہ نیشاپور پہنچا۔ اپنی دانست میں وہ مغل اردو کو پانچ سو میل پیچھے چھوڑ آیا تھا۔

جبی نویان اور سو بدائی بہادر کو جیحون کے کنارے ایک مضبوط قلعہ بند شہر ملا جو دریا کا راستہ روکے تھا۔ اپنے گھوڑے تیرا کے انھوں نے دریا عبور کیا اور اپنے ہراول سپاہیوں سے انھیں اطلاع ملی کہ محمد شاہ بلخ کو خالی کرکے بھاگ گیا ہے۔ انھوں نے بھی مغرب کا رخ کیا مگر ایک دوسرے سے الگ ہو کے کیوں کہ یہی زیادہ محفوظ طریقہ تھا اور اس طرح گھوڑوں کو زیادہ گھاس ملنے کا امکان تھا۔

ان منتخب تومانوں میں ہر سپاہی کے پاس کئی کئی گھوڑے تھے۔ سب کے سب اچھی حالت میں، اور منتشر چشموں اور نالوں کے کنارے گھاس ہری ہری اور تازی تازی تھی۔ دن بھر میں وہ کوئی اسّی امیل کی مسافت طے کرتے تھے۔ اور دن میں کئی بار تازہ دم گھوڑے بدلتے تھے۔ صرف مغرب کے وقت وہ پکا ہوا کھانا کھانے کو اُترتے تھے۔ صحرا کے ختم پر انھیں مرو کے گلستان اور مرو کی سفید فصیلیں نظر آئیں۔

اس کا اطمینان کرکے کہ شاہ اِس شہر میں نہیں ہے انھوں نے نیشاپور کی طرف اپنے رہواروں کے رخ پھیر دیے۔ خوارزم شاہ کی آمد کے تین ہفتے بعد وہ نیشاپور میں تھے۔ مگر خوارزم شاہ ان کی آمد آمد کی خبر سن کر شکار کے بہانے پہلے ہی اس شہر سے بھاگ چکا تھا۔ نیشاپور کے قلعوں کے دروازے بند کرلیے گئے اور اُرخونوں نے بڑی شدت سے محاصرہ کیا۔ فصیلوں پر قبضہ کرنے میں تو انھیں کامیابی نہیں ہوئی، لیکن اس کا یقین ہوگیا کہ شاہ اس شہر میں نہیں ہے۔

انھوں نے پھر سے شکار کا راستہ سونگھا اور قافلوں کے اس راستے پر ہولیے جس سے ہوکر قافلے بحر خزر کے کنارے جاتے تھے۔ راستے میں شاہ کی باقی ماندہ فوج کے اُن

دستوں کو تتر بتر کر دیا جنھوں نے مغلوں کے خوف سے اس علاقے میں پناہ لی تھی۔ جدید طہران کے قریب انھوں نے تیس ہزار سپاہیوں کی ایک ایرانی فوج کا مقابلہ کر کے اسے شکست دی۔

اب وہ پھر الگ الگ ہو گئے ــــ تھوڑی دیر کے لیے مفرور شہنشاہ کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔ سوبدائی بہادر جانب شمال پہاڑی علاقوں میں ٹبرھا اور جبی نویان جنوب ہیں دشت نمک کے کنارے کنارے۔ اب وہ خوارزم کی سلطنت کے باہر کے علاقے میں تھے اور اپنے آنے کی خبر سے پہلے ہی اس نئے علاقے میں پہنچ چکے تھے۔

اسی دوران محمد خوارزم شاہ نے پہلے اپنے حرم اور پھر اپنے خزانے کو اور کہیں بھیج دیا اور خود بغداد جانے کا ارادہ کیا۔ مغلوں نے کچھ عرصہ بعد حرم اور خزانے پر قبضہ کر لیا۔ بغداد پر اسی عباسی خلیفہ کی حکومت تھی، جس سے کچھ دن پہلے خوارزم شاہ کی اَن بَن تھی اس نے اِدھر اُدھر سے کچھ آدمی چُنے، چند سو ساتھی اور اس شاہراہ پر چل پڑا جو بغداد جاتی تھی۔

لیکن ہمدان کے قریب اس کے عقب ہی میں پھر مغل نمودار ہوئے۔ اس کے آدمی منتشر کر دیے گئے اور کچل ڈالے گئے۔ کچھ تیر اس پر بھی چلائے گئے۔ لیکن مغلوں نے اسے پہچانا نہیں۔ وہ بچ کے تیزی سے بحیرۂ خزر کی جانب روانہ ہوا۔ اس کے محافظ دستے کے کچھ ترک سپاہی اس سے متنفر اور باغی ہو گئے اور اس نے مصلحت اسی میں جانی کہ بجائے شاہی خیمے کے قریب ہی ایک چھوٹے سے خیمے میں رات گذارے۔ جب صبح ہوئی تو اس نے دیکھا کہ خالی شاہی خیمہ تیروں سے چھدا ہوا تھا۔

اس نے اپنے ایک افسر سے پوچھا۔ "کیا اس دنیا میں کوئی ایسا مقام نہیں ہے جہاں میں مغلوں کی برق ورعد سے محفوظ رہ سکوں؟"

اسے مشورہ دیا گیا کہ کشتی پر سوار ہو کے بحیرۂ خزر میں دور ایک جزیرے میں روپوش ہو جائے، تاوقتیکہ اس کے بیٹے اور اس کے اتابک اس کی حفاظت کے لیے طاقتور فوج جمع کر لیں۔

محمد خوارزم شاہ نے یہی کیا۔ اپنے چند عجیب الخلقت ساتھیوں کے ساتھ بھیس

بدل کے وہ پہاڑوں کے دروں اور گھاٹیوں سے ہوتا ہوا بحیرۂ خزر کے مغربی ساحل پر ایک چھوٹے سے پرامن قصبے میں پہنچا جہاں زیادہ تر ماہی گیروں اور تاجروں کی آبادی تھی۔ خوارزم شاہ اگرچہ درماندہ اور بیمار تھا، اس کا دربار اس کے ساتھ نہ تھا۔ نہ غلام و خدّام تھے اور نہ ساقی، پھر بھی اسے اپنے نام و نمود کا خیال تھا۔ اس نے ضد کر کے جامع مسجد میں نماز ادا کی اور بہت جلد یہ راز فاش ہوگیا کہ وہ کون ہے۔

ایک مسلمان شخص نے جسے خوارزم شاہ کے ہاتھوں نقصان پہنچا تھا، مغلوں کو اس کا پتہ نشان بتادیا۔ مغل قزوین میں ایک ایرانی لشکر کو شکست دے چکے تھے اور پہاڑوں میں خوارزم شاہ کا تعاقب کر رہے تھے۔ مغل اس قصبے میں جس میں اس نے پناہ لی تھی، عین اس وقت داخل ہوئے جب وہ ایک ماہی گیر کی کشتی پر سوار ہورہا تھا۔

تیر برسائے گئے مگر کشتی کنارے سے دور ہوتی گئی۔ بعض خانہ بدوش مغلوں نے طیش کے عالم میں پانی میں گھوڑے ڈال دیے اور کشتی کے تعاقب میں اس وقت تک تیرتے رہے جب تک انسان اور جانور دونوں میں طاقت رہی اور پھر وہ لہروں میں ڈوب گئے۔

اگرچہ وہ کبھی شاہ کو پکڑ نہ پائے، لیکن وہ اس کا کام تمام کرچکے تھے۔ بیماری اور مصیبتوں سے چور چور ہو کے یہ مسلمان شہنشاہ اس جزیرے میں جاں بحق ہوا جب وہ مرا تو اس قدر مفلس تھا کہ اس کے ایک رفیق کی قمیص نے کفن کا کام دیا۔

جبی نویان اور سوبدائی بہادر — ان دونوں کہنہ مشق غارت گروں کو، جنھیں شاہ کو، زندہ یا مردہ پکڑ لانے کا حکم ملا تھا، یہ علم نہ تھا کہ اپنے ہی جزیرے میں شاہ زمین کے نیچے دبا پڑا ہے — اور ایک بدنصیب جس کی تقدیر چین کے وانی ڈنگ اور خود طغرل خان اور توکتا بیگ اور کوشلوک سے بہتر نہ تھی۔ انھوں نے خان کو اس کے خزانے کا بیشتر حصہ روانہ کیا جو سوبدائی بہادر نے بڑی ہوشیاری سے لوٹا تھا۔ اس کے حرم کے زیادہ تر افراد کو بھی چنگیز خاں کی خدمت میں بھیجا اور ساتھ ہی یہ پیغام کہ خوارزم شاہ کشتی میں بیٹھ کر مشرق کی طرف گیا ہے۔

چنگیز خاں نے یہ سمجھ کر کہ خوارزم شاہ اپنے بیٹے سے اور گنج میں جا ملے گا" اس

سمت ایک لشکر روانہ کیا۔

لیکن سوبدائی بہادر جو بحیرۂ خزر کے پاس کی برف پوش چراگاہوں میں سردیاں گذار رہا تھا۔ اس نے یہ ارادہ کیا کہ شمال کی طرف یلغار کر کے سمندر کا چکر لگا کے پھر شاہ کے تعاقب میں جا پہنچے۔ اس نے ایک قاصد کو سمرقند بھیج کے اس سفر کی اجازت چاہی چنگیز خاں نے نہ صرف اجازت دی، بلکہ ارخون کی فوج کو مزید تقویت دینے کے لیے کئی ہزار ترکمانوں کی کمک روانہ کی۔ ادھر سوبدائی بہادر اپنے طور پر اپنی فوج میں وحشی کردوں کو بھرتی کر رہا تھا۔ کچھ عرصہ کے لیے جنوب کا رخ کر کے ان شہروں کا محاصرہ اور تسخیر کر کے جن کے قریب سے وہ خوارزم شاہ کے تعاقب کے وقت گزرے تھے مغلوں نے پھر شمال کا رخ کیا اور قفقاز میں داخل ہوئے۔

انھوں نے گرجستان پر یورش کی۔ مغلوں اور پہاڑی جنگجوؤں کے درمیان گھمسان کا رن پڑا۔ جبی نویان اس طویل وادی کے ایک جانب روپوش ہو گیا جو طفلس کی طرف جاتی ہے اور سوبدائی بہادر نے مغلوں کی وہی پرانی چال چلی، گویا اس کے قدم اکھڑ چکے ہیں۔ اور وہ پیچھے ہٹ رہا ہے۔ پانچ ہزار آدمی جو روپوش تھے مگر جنانیوں کے پہلو پر پل پڑے، جن کا اس جنگ میں بُرا حشر ہوا۔

مغلوں نے قفقاز کے سنگین دروں میں پہاڑ کاٹ کاٹ کے اپنے لیے راستہ بنایا اور سکندر اعظم کے آہنی دروازے سے ہو کر نکلے۔ شمال کی ڈھلوانوں پر پہنچ کے پہاڑی قوموں کے ایک لشکر کو انھوں نے اپنے مقابل پایا۔ الان، چرکس اور قپچاق قبیلے اُن کے مقابلے میں جمع ہو کے صف آرا تھے۔ تعداد میں یہ مغلوں سے کہیں زیادہ تھے اور مغلوں کے لیے واپس لوٹنے کا بھی کوئی راستہ نہ تھا، لیکن سوبدائی بہادر نے بڑی ترکیب سے خانہ بدوش قپچاقیوں کو دوسروں سے الگ کر دیا اور پھر مغلوں نے تنومند الان اور چرکس کی صفوں میں گھوڑے جھونک دیے۔

پھر بحیرۂ خزر کے پار کے نمک سے بھرے ہوئے میدانوں میں قپچاقیوں کا تعاقب کر کے ان چین کو غارت کرنے والے غارت گروں نے ان ہوشیار خانہ بدوشوں کو بھی

تتر بتر کر کے انھیں شمال کے روسی شہزادوں کی سرزمینوں میں ڈھکیل دیا۔

اب ایک نئے اور بڑے بہادر دشمن کا سامنا ہوا۔ بیاسی ہزار روسی جنگجو کیف اور دور دراز کے روسی حکمرانوں کے علاقوں سے آ کے جمع ہوئے۔ دریائے نیپر کے ساتھ ساتھ وہ نیچے کی طرف بڑھے اور قپچاقیوں کے طاقت ور دستے ان کے لیے ہراول کا کام دیتے تھے۔ وہ بڑے مضبوط شہسوار اور ڈھال بردار تھے اور وہ مدتِ مدید سے میدانوں کے خانہ بدوشوں سے برسرِ پیکار چلے آ رہے تھے۔

نو روز تک مغل دریائے نیپر سے ہٹ کے پیچھے پلٹتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک ایسے مقام پر جا پہنچے جسے انھوں نے جنگ کے لیے پہلے سے منتخب کر لیا تھا۔ شمالی جنگجو مختلف خیمہ گاہوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ سب کے الگ الگ سردار تھے اور ہر جتھا اپنی جگہ پر بڑا طاقت ور تھا، لیکن سب آپس میں جھگڑتے رہتے تھے۔ سوبدائی کی طرح ان کا کوئی مرکزی سردار نہ تھا۔ پہلی جھڑپ میں دو روز تک روسیوں اور مغلوں کے درمیان میدان میں لڑائی ہوتی رہی۔ کیف کا ذی شان شہزادہ اور اس کے بہت سے امرا ان کافروں کے ہاتھوں مارے گئے۔ اور روسی فوج میں جو باقی بچے وہ پھر دریائے نیپر کے کنارے کنارے شمال کو واپس چلے گئے۔

سوبدائی بہادر اور جبی نویان اب پھر اپنی مرضی کے مالک تھے۔ یہ دور تک چکّر لگاتے لگاتے قرم میں گھس گئے اور وہاں جینوا کی ایک قلعہ بند تجارتی کوٹھی کو تسخیر کر لیا۔ اس کے بعد وہ معلوم نہیں اور کیا کرتے۔ وہ دریائے نیپر کو پار کر کے یورپ پر یورش کرنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ چنگیز خاں (جس کو قاصدوں کے ذریعے ان کی نقل و حرکت کی اطلاع برابر مل رہی تھی) کا حکم پہنچا کہ وہ کوئی دو ہزار میل مشرق میں فوراً اس سے واپس آ ملیں۔

راستے میں جبی نویان مر گیا۔ اس پر بھی مغلوں نے چلتے چلتے ایک اور چکر لگایا اور بلغاریوں پر جو اس زمانے میں دریائے والگا کے کنارے آباد تھے، حملہ کر کے انھیں تاخت و تاراج کر ڈالا۔

یہ عجیب و غریب یلغار تھی اور غالباً آج تک انسان کی شہسواری کی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ اس عجیب کام کو ایسے ہی انسان انجام دے سکتے تھے، جنھیں غیر معمولی قوت برداشت عطا ہوئی تھی اور جنھیں اپنی قوت پر پورا اعتماد تھا۔

ایک فارسی مورّخ لکھتا ہے۔ "آپ نے کبھی نہیں سنا کہ مشرق کی سرزمین سے انسانوں کے ایک گروہ نے خروج کیا اور بحیرۂ خزر کے درّوں تک روئے زمین پر درّانہ گزرتا چلا گیا اور راستہ بھر انسانوں کو نیست و نابود کرتا گیا اور ہر جگہ موت کے بیج بوتا گیا اور پھر زندہ و توانا مالِ غنیمت کے ساتھ اپنے مالک کے پاس واپس لوٹ آیا اور یہ سارا واقعہ دو سال کے اندر اندر پیش آیا۔

ان دو مغل دستوں نے طول البلد کے نوّے درجوں کی حد تک جو یلغار کی تھی، اس سے عجیب عجیب نتیجے پیدا ہوئے۔ ان نبرد آزماؤں کے ہم رکاب ختا کے حکما اور ایغوری اور نسطوری عیسائی بھی تھے۔ کم سے کم تاریخوں میں ہمیں ایسے مسلمان سوداگروں کا ذکر ملتا ہے، جنھوں نے مغل لشکر میں بعض لوگوں کے ہاتھ عیسائیوں کی مقدس کتابوں کے نسخے منافع کے ساتھ فروخت کیے۔

سوبدائی بہادر کے یہ یلغار اندھوں کی طرح نہیں کی تھی چینیوں اور ایغوروں نے نقشوں پر جا بجا نشانات لگائے کہ یہاں ہم نے یہ دریا پار کیا۔ ان جھیلوں میں مچھلیاں ملتی ہیں اور یہاں نمک اور چاندی کی کانیں ہیں اور سڑکوں کے کنارے کنارے ہرکاروں کے لیے چوکیاں تعمیر کی گئیں اور مفتوحہ ضلعوں میں داروغہ مقرر کیے گئے۔ جنگ جو مغل کے ساتھ ساتھ نظم و نسق کرنے والا چینی عامل بھی ہوا کرتا تھا۔ ایک آرمینی پادری جسے اسیر کر کے مغلوں نے اس لیے ساتھ رکھا تھا کہ وہ خطوں کو پڑھ کر سنائے یہ بتاتا ہے کہ قفقاز کے نیچے کی سرزمینوں میں دس سال سے زیادہ عمر کے مردوں کی آبادی کی مردم شماری بھی کی گئی تھی۔

سوبدائی بہادر کو جنوبی روس کی عظیم الشان، کالی مٹی والی چراگاہوں کا پتہ چل گیا تھا۔ وہ ان میدانوں کو نہیں بھولا۔ کئی سال بعد وہ دنیا کے اس سرے

سے پھر واپس لوٹا اور اس نے ماسکو کو تاراج کیا۔ اس نے پھر اس مقام سے آگے اپنی یلغار شروع کی جہاں سے اُسے چنگیز خاں نے واپس بلالیا تھا۔ اس نے نیپر کو عبور کرکے مشرقی یورپ پر یورش کی۔

اور جنیوا اور وینس کے تاجروں کو مغلوں سے ملنے کا موقع ملا۔ اگلی نسل میں وینس کے پولاسس خاندان کے دو افراد خان اعظم کی سلطنت کے سفر کے ارادہ سے روانہ ہوئے۔

جبین انجم

احوال وکوائف

تعزیتی قرار داد بہ سلسلۂ وفات جناب مالک رام، جناب گوپال متلؔ و جناب مفتی شوکت علی فہمی

ماہ اپریل میں اردو دنیا کے تین باب ہمیشہ کے لیے بند ہو گئے۔ ۱۵ر اپریل کو مفتی شوکت علی فہمی نے داعئ اجل کو لبیک کہا۔ اور ۱۵ر مئی ہی کو گوپال متلؔ نے دارِ فانی سے کوچ کیا۔ ۱۶ر اپریل کو مالک رام دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اردو زبان و ادب اور علم و دانش کے فروغ میں ان تینوں ادیبوں کا بہت حصّہ رہا ہے۔ اردو دنیا اپنے تین نمایاں خدمتگاروں سے محروم ہو گئی لیکن علم و دانش کی جو شمع انھوں نے روشن کی اس کی لو کبھی ماند نہیں ہو گی۔

۲۶ر اپریل جامعہ کے شعبۂ اردو میں پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب کی صدارت میں ان تین بزرگوں کی وفات پر ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا جس میں شعبۂ اردو کے علاوہ جامعہ کے دیگر شعبوں کے اساتذہ اور طلباء نے شرکت کی۔ مقررین حضرات میں پروفیسر حنیف کیفی، پروفیسر شمیم حنفی اور پروفیسر اختر الواسع نے تینوں حضرات کے اسلامی و قومی تہذیب و تاریخ نیز اردو علم و ادب میں ان کی خدمات پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا۔ ان حضرات کی متنوّع علمی و ادبی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے مقررین نے کہا کہ مالک رام اردو کے ممتاز ادیب محقق اور غالبیات کے ماہر تھے۔ جناب گوپال متلؔ ایک معروف صحافی اور مترجم اور شگفتگیِ اسلوب ک

د
تہ
زبا
معا
ار
ف

بنا پر پہچانے جاتے تھے۔ جناب شوکت علی فہمی، صحافت تاریخ اسلام اور دیگر موضوعات پر کتابوں سے شناخت کیے جاتے ہیں۔ یہ باوضع حضرات ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کا جیتا جاگتا نمونہ تھے۔ آخر میں ڈاکٹر وہاج الدین علوی نے مندرجہ ذیل قرارداد پیش کی۔

شعبہ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ، طلبہ اور کارکنوں کا یہ جلسہ جناب مالک رام، جناب گوپال متل اور جناب شوکت علی فہمی کے انتقال پر گہرے رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ مالک رام صاحب اردو کے بے حد ممتاز اور نامور محقق اور ادیب تھے۔ ادب، تاریخ اور اسلامیات پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ غالبیات کے تو وہ ماہر سمجھے جاتے تھے۔ اور اس میدان میں اس وقت ان کا کوئی ہمسر نہیں تھا۔ وہ ایک صاحب طرز نثر نگار تھے۔ شخصیات کے جو خاکے ان کے قلم سے نکلے ہیں وہ بھی بہت منفرد ہیں۔ پرانی نسل کے بزرگوں میں اس وقت ان کے پائے کا ادیب اور محقق پوری اردو دنیا میں کوئی اور نہیں تھا۔ ان کی شخصیت اردو کلچر کا جیتا جاگتا نمونہ تھی۔

جناب گوپال متل اردو کے صاحب طرز ادیب، شاعر اور ادبی صحافی تھے وہ ایک اعلیٰ درجہ کے مترجم بھی تھے۔ ان کا شعری مجموعہ "صحرا میں اذان" اور ان کی یادوں کا مجموعہ "لاہور کا جو ذکر کیا" ہماری جدید ادبی تاریخ میں امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ ایک معروف ادبی ماہنامے کے مدیر بھی تھے۔ اردو کے کئی رجحان ساز رسائل و جرائد سے ان کا براہ راست تعلق تھا۔

جناب شوکت علی فہمی ایک کثیر الاشاعت ماہنامے "دین و دنیا" کے مدیر کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ اردو زبان و ادب، اسلامیات اور خاص طور سے برصغیر کے مسلمانوں کی اجتماعی تاریخ سے ان کا شغف بہت گہرا تھا۔ انھوں نے تاریخ سے متعلق بھی بہت سی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔

ان بزرگوں کے اٹھ جانے سے دلی کی ادبی اور تہذیبی زندگی اور پوری اردو دنیا میں ایک خلاء کا احساس ہوتا ہے۔ اردو زبان اپنے ان محسنوں کو ہمیشہ یاد رکھے گی۔ ہم ان کے عزیزوں اور پسماندگان کے غم میں شریک ہیں۔

انجمن طلبائے قدیم کے زیر اہتمام شعری نشست

دہلی میں ہر سال مارچ / اپریل میں دہلی کلاتھ ملز کے زیر اہتمام مشاعرہ منعقد ہوتا ہے۔ یہ مشاعرہ دہلی کی ادبی زندگی کا ایک اہم حصّہ بن چکا ہے۔ جامعہ میں یہ روایت رہی ہے کہ ڈی۔سی۔ایم کے مشاعرے میں شریک شعراء کرام کے اعزاز میں ڈی۔سی۔ایم کے مشاعرے کے اگلے روز ایک شعری نشست منعقد کی جاتی ہے۔ ادھر کچھ برسوں سے اس روایت میں رخنہ پڑ گیا تھا۔ لیکن گزشتہ برس جامعہ کی انجمن طلبائے قدیم نے اس روایت کا احیاء کیا۔ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے اشتراک سے مشاعرہ منعقد کیا۔ گزشتہ برس ہی انجمن طلبائے قدیم کے سکریٹری ڈاکٹر سیّد جمال الدین نے اعلان کر دیا تھا کہ اب اس روایت کو برقرار رکھا جائے گا۔ چنانچہ اس سال بھی ڈی۔سی۔ایم کے مشاعرے کے اگلے روز اتوار ۱۱ اپریل کو جامعہ کے انصاری آڈیٹوریم میں مشہور ترقی پسند ادیب و شاعر جناب علی سردار جعفری کے زیر صدارت ایک شعری نشست منعقد کی گئی۔ جس میں مہمان پاکستانی شاعر جون ایلیا کے علاوہ ہندوستان کے مندرجہ ذیل شعرائے کرام نے شرکت فرمائی۔

جناب کیفی اعظمی، جناب بیکل اتساہی، جناب ندا فاضلی، بیگم ممتاز مرزا صاحبہ، جناب ساغر خیامی، جناب کرشن بہاری نور، جناب چرن سنگھ بشر، جناب منظر بھوپالی اور جناب طفیل چترویدی۔

ابتدا میں ڈاکٹر سیّد جمال الدین نے انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ اور علی گڑھ اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کی جانب سے شعرائے کرام اور سامعین کا خیر مقدم کیا۔ مشاعرہ کی نظامت کے فرائض ڈاکٹر ملک زادہ منظور نے انجام دیے۔ مشاعرے کا افتتاح مرحوم غلام ربّانی تاباں کی آخری غزل سے ہوا جو بیگم ممتاز مرزا نے پیش کی۔

مشاعرے کے اختتام پر جدید شاعر جناب علی سردار جعفری نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کیمپس میں ایک حادثے میں جاں بحق ہونے والے طلباء کی وفات پر اظہار تعزیت کیا۔ اور شعراء کرام اور سامعین نے ایک منٹ خاموش رہ کر شہید طلباء کی روح کی تسکین کے لیے دعا کی۔ آخر میں جناب علی سردار جعفری صاحب نے اپنا کلام پیش کیا۔

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ جون ۱۹۹۳ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سید جمال الدین

بمبئی کی فلمی صنعت بنیادی طور پر سیکولر مزاج کی حامل رہی ہے۔ لیکن آج بعض عناصر کے ہاتھوں اس کا سیکولر مزاج ہی بدلنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ ذاتی پسند و ناپسند سے قطع نظر فلمی تخلیق بہت مؤثر آلہ ہے جس کے ذریعے ہندوستان کی تقریباً ساٹھ ستّر فی صد آبادی تک پہنچا جاسکتا ہے، بلاشبہ بمبئی میں بننے والی فلمیں ہمارے معاشرے پر اثر انداز ہورہی ہیں۔ طرح طرح کی فلمیں بنی ہیں۔ لیکن اہم ترین سماجی مسائل پر مؤثر اسکرپٹ، کردار سازی، منظر نگاری اور مکالمہ نویسی کے ذریعے نغمہ و موسیقی کا سہارا لے کر جو فلمیں بنی ہیں انھوں نے ذہنوں پر گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اتحاد و یکجہتی، فرقہ وارانہ ہم آہنگی، انسانیت اور انسان دوستی بمبئی کی فلموں کے ابھی تک بہت مقبول موضوعات رہے ہیں۔ ایسی متعدد فلمیں ہیں جن میں ایک اچھے مسلمان، ایک اچھے ہندو، ایک اچھے سکھ اور ایک اچھے عیسائی کی اِمیج پیش کی گئی ہے، لیکن بابری مسجد کے انہدام کے بعد بمبئی کی ثقافتی فضا پر فرقہ واریت کے بادل چھا گئے ہیں اور بمبئی کی فلمی صنعت اس سے براہ راست متاثر ہورہی ہے۔

ضابطہ کی رو سے مرکزی فلم سنسر بورڈ فلموں کی عام نمائش کی اجازت دیتا ہے۔ لیکن اب ایک متوازی پرائیویٹ سنسر شپ بھی قائم ہوگئی ہے۔ بمبئی کے وہ فلمی ستارے جو سیکولر قدروں کے فروغ کے لیے سرگرم رہتے ہیں وہ اس پرائیویٹ سنسر شپ کی زد پر ہیں، یہ سنسر شپ شیوسینا کی قائم

کی ہوئی ہے جس کے آگے فلم پروڈیوسرز نے گھٹنے ٹیک دیے ہیں کیونکہ اُن کی فلمیں بال ٹھاکرے کی اجازت کے باوجود سینما گھروں سے اُتاری گئی ہیں۔ بال ٹھاکرے فلمی صنعت پر اپنی شرائط عائد کر رہے ہیں جن کی رو سے ہندو مسلم اتحاد پر فلمیں نہیں بنیں گی، مسلمان آرٹسٹوں کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی۔ بہت سوجھ بوجھ رکھنے والے بھارتیہ جنتا پارٹی کے شری لال کشن اڈوانی نے تو کہہ ہی دیا ہے کہ ہمیں اے۔ کے۔ ہنگل نہیں امریش پوری چاہیے۔ ہمارے قارئین جانتے ہی ہیں کہ اے۔ کے۔ ہنگل فلموں میں شرافت اور نیکی کی علامت بن گئے ہیں اور بے چارے امریش پوری بدی کی علامت۔

پرائیویٹ سنسر شپ انتہائی منفی اور مضر رجحان ہے، خاص طور سے جمہوری نظام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی، دانشوروں پر بڑی ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اس رجحان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کریں، ہمیں توقع ہے کہ بمبئی کی فلمی صنعت موجودہ بحران سے بہ سلامت نکل سکے گی۔

ظفر محمد شاہد صدیقی

ہندوستانی زبان

مشترکہ تہذیب کو زندہ کرنے کی تمنّا

اسد اللہ خاں غالب نے جب یہ کہا کہ

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

تو گزرے ہوئے دنوں کے بارونق مظاہر کی بازیافت بھی اس خواہش کے دائرۂ کار سے باہر نہ رہی ہوگی۔ کیا ہم اب بھی وہی مشترکہ تہذیب واپس لا سکتے ہیں۔ جو لاہور سے پٹنہ تک پڑھے لکھے لوگوں کو عزیز تھی اور ہر ہندوستانی اُس پر ناز کرتا تھا۔ خواہ وہ پنجاب کا ہو یا دلّی کا، یا لکھنؤ اور پٹنہ کا باشندہ ہو!

یہ وہ تہذیب تھی جس میں ہندو مسلمان سکھ اور عیسائی سب برابر کے شریک تھے اور ان سب نے اس تہذیب کی ترقی میں کندھے سے کندھا ملا کر ایسی فضا پیدا کی جو بلا امتیاز ہندوستانی تہذیب کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس ہندوستانی تہذیب کا بہت تیزی سے زوال ہو رہا ہے اور سیاست اس کے ختم کرنے میں بڑی حد تک ذمّے دار ہے۔ ایک ذہنی انتشار یا جنون ملک میں ایسا پیدا کر دیا گیا ہے کہ اچھے بھلے سمجھ دار اور عقل و فہم رکھنے والے لوگ اس کے شکار ہوئے اور اپنی بنائی ہوئی

پروفیسر ظفر محمد شاہد صدیقی، ڈین فیکلٹی قانون، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ہندوستانی تہذیب کو خود ہی مٹا بیٹھے اور ہم بھول گئے کہ "اے آب رودِ گنگا وہ دن ہے یاد تجھ کو" اور "رب کا شکر ادا کر بھائی" جیسی نظمیں ہماری ابتدائی درسی کتاب کے پہلے اسباق کا حصّہ ہوا کرتی تھیں۔

اقبال نے اسی تہذیب پر ناز کرتے ہوئے کہا تھا:

یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا

لیکن افسوس کہ اقتدار پرست سیاست نے اس تہذیب کو مٹا دیا جس کے ایک بانی کو بے چارگی سے کہنا پڑا:

اتنا ہے بدنصیب ظفر دفن کے لیے
دو گز زمین بھی نہ ملی کوئے یار میں

شاید ہم بھولے نہ ہوں کہ آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لعل نہرو نے جب یہ شعر پڑھا:

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

اور جب آنند نرائن ملّا کا یہ شعر گونجا:

جب کبھی امن کی انساں نے قسم کھائی ہے
لبِ ابلیس پہ ہلکی سی ہنسی آئی ہے

تو انھوں نے اسی مشترکہ تہذیب میں رچے بسے ہونے کا ثبوت دیا تھا:
کیا یہ داستان ہم یہ کہہ کر ختم کردیں کہ

یاد نہ کر دلِ حزیں بھولی ہوئی کہانیاں

لیکن بہتر راستہ وہ ہوگا جس کی مرزا غالب نے آرزو کی تھی:

مہرباں ہو کے بلا لو مجھے چاہو جس وقت
میں گیا وقت نہیں ہوں کہ پھر آبھی نہ سکوں

ثقیل زبان

کسی نے ٹی۔ وی بھاشا کا مذاق اُڑاتے ہوئے کہا تھا:

"آئیے اب سماچار میں ہندی سُنیے"

لیکن یہ بات آج کل کے اُردو لکھنے والوں کے لیے بھی اتنی ہی سچ ہے۔ جب کبھی ٹیلیویژن یا ریڈیو پر اُردو لکھنے والوں کی تقریریں یا مقالے سنیے اُن میں مشکل لفظوں کی بھرمار ہوتی ہے۔ اُن کے لیے بھی سمجھنا مشکل ہوجاتا ہے جو عام ہندوستانی زبان جانتے ہیں۔ اگر ہندوستانی زبان کو زندہ رکھنا ہے تو اُردو اور ہندی دونوں کے لکھنے والوں کو انگریزی زبان کے ادیبوں سے سبق لینا چاہیے۔ آج کل کی انگریزی زبان سیدھی سادی زبان ہے اور اس زبان کے اچھے لکھنے والے مشکل الفاظ استعمال نہیں کرتے۔ ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ دوسری زبانوں کے جو لفظ عام زبان میں بولے جاتے ہیں۔ ان کا ترجمہ مشکل لفظوں میں نہیں کرنا چاہیے اور اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ ایسے دوسری زبانوں کے الفاظ ہندوستانی زبان میں شامل کرلیے جائیں۔

ایک لطیفہ ہے کہ ایک صاحب دلّی اسٹیشن پر اُترے، باہر آکر ٹیکسی والے سے کہا مجھے کیندریہ سچیوالیہ لے چلو۔ ٹیکسی والے کی سمجھ ہی میں نہیں آیا کہ کہاں جانا ہے۔ ایک تانگہ والا وہاں کھڑا تھا۔ بولا کہ اتنی دیر سے انگریزی بول رہے ہو، ہندی میں کیوں نہیں کہتے سنٹرل سکریٹریٹ جانا ہے۔

اُردو اور ہندوستانی

اُردو کے لکھنے والوں کے لیے آسان زبان کا استعمال کرنے کے ساتھ ہی ساتھ اس بات کا خیال رکھنا بھی مناسب ہوگا کہ آسان یا سرل ہندی کے لفظ بھی استعمال کریں۔ ہندی میں بہت سارے ایسے لفظ مل جائیں گے جو بہت سندر ہوں اور اُردو زبان سے بہت دور بھی نہ ہوں، اقبال کے شعر مثال کے طور پر پیش ہیں۔

اقبال بڑا اُپدیشک ہے باتوں میں من موہ لیتا ہے
گفتار کا غازی بن تو گیا کردار کا غازی بن نہ سکا
مسجد تو بنالی شب بھر میں ایماں کی حرارت والوں نے
من اپنا پُرانا پاپی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا

نظیر اکبر آبادی کے اشعار بھی ہندی زبان سے بہت سارے لفظ اپنانے کا ایک نمونہ ہیں
اس کے علاوہ میر تقی میرؔ کی مثال بھی آسان زبان لکھنے میں لی جاسکتی ہے :

۱- میرؔ ان نیم باز آنکھوں میں
ساری مستی شراب کی سی ہے

۲- نازکی اس کے لب کی کیا کہیے
پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے

۳- سرہانے میرؔ کے آہستہ بولو
ابھی ٹک روتے روتے سوگیا ہے

غالبؔ کی مثال بھی پیش ہے :

۱- کیا ہی اس چاند سے مکھڑے پہ بھلا لگتا ہے
ہے ترے حُسن دل افروز کا زیور سہرا

۲- ناؤ بھر کر ہی پروئے گئے ہوں گے موتی
ورنہ کیوں لائے ہیں کشتی میں لگا کر سہرا

۳- استادِ شہ سے ہو مجھے پرخاش کا خیال
یہ تاب یہ مجال یہ طاقت نہیں مجھے

۴- صادق ہوں اپنے قول میں غالبؔ خدا گواہ
کہتا ہوں سچ کہ جھوٹ کی عادت نہیں مجھے

یہاں پر یہ بھی کہنا ضروری ہے کہ ایسے بہت سارے شعر ہیں جن کو سُن کر لوگوں کا دل چاہے گا کہ وہ کچھ اُردو اور فارسی کے لفظ بھی سیکھ لیں چند مثالیں ہیں :

۱- اے موجِ بلا اُن کو بھی ذرا دو چار تھپیڑے ہلکے سے
کچھ لوگ ابھی تک ساحل سے طوفاں کا نظارا کرتے ہیں

۲۔ یہ ملاّحوں کی سازش اور موجوں کی سیاست تھی
سفینے خود بخود طوفاں سے ٹکرایا نہیں کرتے

۳۔ مزہ برسات کا چاہو تو ان آنکھوں میں آ بیٹھو
سیاہی ہے سفیدی ہے شفق ہے ابر باراں ہے

۴۔ چلتے ہو تو چمن کو چلیے سنتے ہیں کہ بہاراں ہے
پات ہرے ہیں پھول کھلے ہیں کم کم باد و باراں ہے

۵۔ میں جو سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

۶۔ نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں

۷۔ جب کشتی ثابت و سالم تھی ساحل کی تمنّا کس کو تھی
اب ایسی شکستہ کشتی پر ساحل کی تمنّا کون کرے

۸۔ ہم کو معلوم ہے جنّت کی حقیقت لیکن
دل کے بہلانے کو غالبؔ یہ خیال اچھا ہے

۹۔ اللہ ری گم رہی بُت و بُت خانہ چھوڑ کر
مومن چلا ہے کعبہ کو اک پارسا کے ساتھ

۱۰۔ ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے
بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے

۱۱۔ سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

۱۲۔ فطرت نہ ہو اسیر تو ہر طائر اسیر
اُڑ سکتا ہے قفس کو پروں پر لیے ہوئے

۱۳۔ قفس میں مجھ سے رودادِ چمن کہتے نہ ڈر ہمدم
گری ہے جس پہ کل بجلی وہ میرا آشیاں کیوں ہو

۱۴۔ ہر نفس عمرِ گذشتہ کی ہے میّت فانی
زندگی نام ہے مر مر کے جیے جانے کا

۱۵۔ زندگی کیا ہے عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

۱۶ ۔ عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

۱۷۔ بوئے گل نالۂ دل دودِ چراغِ محفل
جو تری بزم سے نکلا سو پریشاں نکلا

11

وفا کیسی کہاں کا عشق جب سر پھوڑنا ٹھہرا
تو پھر اے سنگ دل تیرا ہی سنگِ آستاں کیوں ہو

دلّی کے نہ تھے کوچے اوراقِ مصوّر تھے
جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

ہوتا ہے مگر محنتِ پرواز سے روشن
یہ نکتہ کہ گردوں سے زمیں دور نہیں ہے

اختتام اور تجویزیں

میری پہلی تجویز یہ ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اُردو کا سارا اچھا لٹریچر (نظم و نثر) دیوناگری اسکرپٹ یا رسم الخط میں شائع کرے۔ ایسا کرنے سے ہندوستانی زبان کا عروج ہوگا۔ اور ملی جلی زبان میں وسعت آئے گی۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہوگا جس سے لوگ اپنے آپ ہندوستانی ادب میں دلچسپی لیں گے۔ اور ملی جلی تہذیب کو پروان چڑھانے میں مدد ملے گی۔

دوسری تجویز یہ ہے کہ موجودہ نسل کے ادیب اور شاعر اُردو اسکرپٹ میں جو لکھیں وہ نہ صرف آسان اُردو میں ہو بلکہ دیوناگری اسکرپٹ میں بھی اس کو نقل کردیں۔ اس بات کا اب اعتراف کرنا ہی ہوگا کہ ہمارے بچّے اب اُردو نہیں سیکھتے اور دیوناگری اسکرپٹ بہت آسانی سے سیکھ لیتے ہیں۔ اُردو اسکرپٹ سکھانے کی کوشش پھر بھی جاری رکھنا بہت ضروری ہے۔ تاکہ چند لوگ ایسے بھی ہوں جو ہندی اور اُردو کے تجویز کردہ سنگم یعنی ہندوستانی کو پوری طرح فروغ دے سکیں۔

غلام یحییٰ انجم

پروفیسر محمد مبشر جلالی

ایک مختصر تعارف

۱۹۸۹ء میں روہیل کھنڈ ایجوکیشنل سوسائٹی کی دعوت پر مہمان خصوصی کی حیثیت سے جب میں بریلی گیا تو اس سوسائٹی کے اغراض و مقاصد اور دیگر تفصیلات کا علم ہوا اس سوسائٹی کے پورے خدوخال پر جس شخص کی فکر کی چھاپ نمایاں تھی وہ پروفیسر محمد مبشر جلالی صاحب ہی تھے۔ اس طرح پروفیسر موصوف سے یہ میری پہلی باضابطہ ملاقات تھی۔ اس سے قبل میں انھیں ایک صاحب علم کی حیثیت سے جانتا تھا۔ اس طرح باضابطہ ملاقات نے علمی ربط میں مزید استحکام پیدا کر دیا۔ ان کی عظمت میرے دل میں راسخ ہوگئی۔ افسوس صرف اس بات کا ہے کہ جلالی صاحب سے یہ قلبی ربط زندگی کے آخری لمحات میں ہوا۔ جس کی بازگشت ذہن میں تازہ ہے۔

پروفیسر جلالی صاحب مشرقی یوپی کے ضلع بہرائچ کے رہنے والے تھے۔ اسی سرزمین پر ۲۰ رجنوری ۱۹۲۲ء کو ولادت ہوئی عین تربیت ونشو نما کے زمانے میں مشفق باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اس طرح ان کا عہد طفولیت انتہائی پریشانی کے عالم میں گزرا۔ وہ تو کہیے کہ ان کے حقیقی ماموں مولوی عبدالکریم کی شخصیت ان کے لیے ابر کرم ثابت ہوئی۔ اور انھوں نے اس طرح تربیت فرمائی اور اس انداز سے علوم وفنون سے آراستہ کیا کہ دنیا کے علم وادب میں جلالی

ڈاکٹر یحییٰ غلام انجم، شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ ہمدرد، نئی دہلی۔

* یہ مقالہ ۱۶ را اپریل ۱۹۹۲ء کو جلسۂ تقسیم اسناد بریلی کالج روہیل کھنڈ یونیورسٹی کے موقع پر پڑھا گیا۔

ایک معتبر اور مستند نام کی حیثیت سے جانا اور پہچانا جانے لگا۔

پروفیسر موصوف صاحب علم ہونے کے ساتھ ساتھ علم نواز بھی تھے ان کی علمی عبقریت کا اعتراف علمائے عرب و عجم نے یکساں طور پر کیا ہے۔ فارسی زبان و ادب پر جو انھیں دسترس تھی اس کے شواہد ان کی شاہ کار تصانیف ہیں۔ فارسی قدیم و جدید دونوں لب و لہجہ بولنے لکھنے پر قادر تھے۔ زبان و ادب کے سلسلہ کی تقریباً دس اعلیٰ ڈگریاں انھوں نے مختلف دانش گاہوں سے حاصل کی تھیں۔ عربی و فارسی زبان و ادب میں وہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم۔اے تھے محنتی و جفاکش ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے انھیں ذوق علم کا وافر حصہ عطا فرمایا تھا جس کے سبب وہ زندگی کے ہر میدان میں اعلیٰ کامیابیوں سے ہمکنار ہوتے رہے۔

جلالی صاحب کی ملازمت کا آغاز ۱۹۵۵ء میں ایک انگریزی استاد کی حیثیت سے ہوا۔ یہ سلسلہ ۱۹۶۰ء تک جاری رہا۔ انگریزی زبان میں کتابیں انھوں نے اسی ملازمت کے دوران لکھیں جسے اہل علم نے پسند کیا اور اتر پردیش کے کالجوں میں داخل نصاب ہوئیں۔ زبان و قلم میں سلاست و روانی یکساں تھی اس لیے اپنی باتوں سے وہ مخاطب کو جلد ہی گرویدہ کر لیتے تھے۔ ان کی اس اصلاحیت کے پیش نظر ٹیچرس ایسوسی ایشن کا نائب صدر اور جنرل سکریٹری کے اہم منصب پر فائز کیا گیا۔ اپنی ذمہ داری نبھاتے ہوئے انھوں نے بمبئی میسور اور گوہاٹی کی ٹیچرس کانفرنسوں میں شرکت کی اور نمائندگی کا بھرپور حق ادا کیا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جلالی صاحب کی ملازمت کا آغاز انگریزی کے ایک استاد کی حیثیت سے ہوا اور ملازمت کا اختتام اس وقت ہوا جب وہ فارسی زبان و ادب میں اعلیٰ خدمات انجام دے کر ملک و بیرون ملک میں اپنی ایک شناخت بنا چکے تھے۔ بریلی کالج وہ خوش بخت ادارہ ہے جسے جلالی صاحب کی خدمات حاصل کرنے کا شرف ملا پہلے تو ۱۹۶۲ء میں اسلامیہ کالج بریلی میں فارسی کے لکچرر مقرر ہوئے۔ پھر اس کے ایک ہی سال بعد بریلی کالج بریلی میں صدر شعبۂ فارسی کی حیثیت سے تقرر ہو گیا۔ ۲۸ سال اسی شعبہ سے وابستہ رہ کر اپنے فکر و فن سے تشنگانِ علوم و فنون کو سیراب کرتے رہے۔

پروفیسر ایم۔ ایم جلالی مرنجاں مرنج طبیعت کے مالک تھے۔ گفتگو بڑی زعفران زار

ہوتی تھی۔ یاس و مایوسی ان کے یہاں کفر تھی وہ زندہ دل تھے اور لوگوں کو زندہ دل دیکھنا چاہتے تھے۔ حالات سے گھبرا کر منھ موڑ لینا انھوں نے سیکھا ہی نہیں تھا۔ شعبہ کو جس انداز سے پروان چڑھایا اور پھر انھوں نے جس طرح اس کی خدمت کی وہ انھیں کا حصّہ تھا طلبہ کی اکثریت کا عربی و فارسی زبان وادب سے شغف اور بریلی کے عوام کی زبان وادب سے محبت یہ سب جلالی صاحب کے خلوص، نیک نیتی اور تندہی سے شعبہ کی خدمت کرنے کا نتیجہ ہے۔

جلالی صاحب کا شہب قلم ہر میدان میں برق رفتاری کا مظاہرہ کرتا رہا ہے۔ علمی و تحقیقی پیچیدگیوں کی گرہیں کھولنے کے ساتھ انھوں نے اصلاحی موضوعات اور سماجی مسائل پر طبع آزمائی کی ہے۔ پرورش لوح وقلم کا سلسلہ انھوں نے ۱۹۴۶ء سے ہی کرنا شروع کر دیا تھا۔ اخبارات رسائل وجرائد میں ان کی نگارشات شائع ہوکر ارباب فضل وکمال کی نگاہوں کی زینت بننے لگی تھیں اسی جذبہ نگارش نے انھیں کئی درجن کتابوں کا مصنف بنادیا تھا۔ ان کی بعض فارسی تصانیف روہیل کھنڈ یونیورسٹی کے ان تمام کالجوں میں جہاں فارسی بحیثیت ایک زبان کے پڑھائی جاتی ہے داخل نصاب ہیں۔ اس کے علاوہ کرناٹک اور آسام کی بعض یونیورسٹیوں میں داخل درس ہیں۔

جلالی صاحب کی اکثر تصانیف تو انھیں کے نام سے شائع ہوئی ہیں۔ مگر بعض تصانیف ایسی بھی ہیں جسے انھوں نے اپنی بچیوں یا کسی مخصوص شاگرد کے نام شائع کر دی ہیں۔ بہرحال ان کی جملہ تحریروں میں ایک مخصوص رنگ جھلکتا ہے وہ ایک منفرد طرز کے انشا پرداز تھے۔ اور اسی انفرادیت نے حلقۂ علم وادب میں اپنا لوہا منوایا۔ کئی دانشوروں نے ان کی تحریروں کو آنکھوں سے لگایا اور موثر تبصرے لکھے" شعرا کے ناموں پر اردو اکیڈمی حکومت اتر پردیش کی طرف سے ۱۹۸۱ء میں میرا یوارڈ سے سرفراز کیا گیا۔ فارسی اور انگریزی ہندی چاروں زبانوں پر انھیں قدرت تھی۔ ان کے فکری شہ پارے تمام زبانوں میں کتابی شکل میں مل جائیں گے۔

جلالی صاحب نے شاہی دعوت پر ایران کا ایک کامیاب علمی سفر بھی کیا۔ اس سفر میں ہندوستان کے دوسرے دانشوروں کے علاوہ محترمہ آصفہ زمانی چیرمین اردو اکیڈمی اتر پردیش

بھی ان کے ہمراہ تھیں۔ یہ ان حضرات کا خالص علمی اور تحقیقی سفر تھا۔ انھوں نے تین ماہ کی مدت وہاں کی مشہور لائبریریوں اور اہل علم شخصیتوں کی ملاقاتوں میں گزار دیں۔ ہندوستان کی طرح جلال صاحب کی علمی عظمت و برتری کا اعتراف وہاں کی دانشگاہوں نے بھی کیا اور اس کے ثبوت میں ڈاکٹر اسماعیل حاکمی کے بدست تہران یونیورسٹی سے انھیں ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری عطا کی۔ اسی دوران قیام انھوں نے اسی یونیورسٹی سے ڈی ایم اے کی سرٹیفکٹ بھی حاصل کی۔

پروفیسر جلالی گوشۂ عزلت میں بیٹھ کر ادب کی خدمت کرنے کے قائل نہیں تھے۔ انھیں مختلف یونیورسٹیوں اور دانشگاہوں میں اپنے خیالات و افکار کی وضاحت کرنے کا موقع ملا ہے بروایت ڈاکٹر محمود حسین استاذ شعبۂ عربی و فارسی بریلی کالج انھوں نے ۵۱ قومی اور عالمی سیناروں میں شرکت کی اور ڈیڑھ سو سے زائد فارسی اردو، اور انگریزی زبان میں مقالات لکھے اور اصحاب ہوش و خرد کو جس کے ذریعہ اپنے افکار و نظریات سے روشناس کیا۔

جلالی صاحب کی اسی علم دوستی کے سبب پرنسپل ڈاکٹر بی پی سنگھ کی نگاہوں میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ پرنسپل صاحب ہی کے مشترکہ تعاون سے شعبہ کو اس مقام تک پہنچانے میں کامیاب ہو سکے تھے۔ میری جب بھی ان سے ملاقات ہوتی تو گفتگو کا بیشتر حصّہ شعبۂ عربی و فارسی کی ترویج و ارتقاء پر ہی مشتمل ہوا کرتا تھا۔ ان کی یہ دیرینہ خواہش تھی کہ اس شعبہ میں جلد ہی پوسٹ گر یجویٹ کلاسوں کا اہتمام ہو جائے۔ کالج کے پرنسپل صاحب کی اس خواہش کو عملی جامہ پہنانے کے لیے غالباً راضی برضا بھی تھے مگر جلالی صاحب کی عمر نے وفا نہ کی اور ان کے دورِ حیات میں یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

پروفیسر جلالی کا سکّہ علم و ادب کی دنیا میں تو چلتا ہی تھا اس سے قطع نظر وہ سماج میں بھی قدر کی نگاہوں سے دیکھے جاتے تھے اس لیے نہیں کہ وہ اہل علم تھے بلکہ اس لیے کہ ان کے اخلاق و کردار بے حد پر اثر تھے۔ ان کی فکر

فکر مستعار نہیں تھی اس لیے انھوں نے سماجی طور پر کئی انجمنوں اور سوسائیٹیوں کا ڈھانچہ خود تیار کیا اور پھر اس کے تانے بانے درست کرنے کے لیے قوم کے ہونہار لوگوں پر مشتمل کمیٹیاں تشکیل کیں۔ اس طرح انھیں کئی انجمنوں اور سوسائیٹیوں کے بیک وقت صدارت کے فرائض انجام دینے کا شرف بھی حاصل تھا۔ ۱۹۷۰ء بریلی کالج بریلی میں "انجمن عربی فارسی" کے نام سے ایک انجمن قائم کی جس کے زیر اہتمام "رنگ و بو" جیسے علمی ادبی و تحقیقی مجلہ کا اجراء عمل میں آیا۔ اہل علم اور دانشوروں پر مشتمل اس انجمن کے عہدیداروں نے اس طرح دلچسپی کا مظاہرہ کیا کہ یہ علمی مجلہ اپنے خوشنما "رنگ" اور دلفریب "بو" سے ارباب فکر و نظر کی نگاہوں کو محظوظ اور شام جاں کو معطر کرنے لگا۔

مجلّہ رنگ و بو پر یہاں کوئی باضابطہ تبصرہ مقصود نہیں لیکن اتنا ضرور میں کہنا چاہوں گا کہ یہ مجلّہ واقعی اس کالج کا ایک اہم علمی و ادبی آرگن ہے جس میں بریلی کالج کے اساتذہ اور طلبہ کے کاوشِ فکر کی بھرپور نمائندگی کے علاوہ دوسری جامعات کے دانشوروں کے فکری شاہکار نے اس مجلّہ میں چار چاند لگا دیے ہیں جس کے سبب اس مجلّہ کی علمی ادبی اور تحقیقی عظمت دوبالا ہو گئی ہے۔ اس مجلّہ کی علمی رفعت تو اپنی جگہ مسلّم ہے اس کی عظمت کے لیے صرف اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ ڈاکٹر پی۔ پی سنگھ پرنسپل بریلی کالج جیسے علم پرور سرپرست پروفیسر ایم۔ ایم جلالی جیسے دانشور مدیر اعلیٰ اور مولانا محمود جیسے صاحب فکر و نظر اس مجلّہ کے مدیر ہیں۔

مذکورہ شمارہ جس کی رسم اجراء بھی ہونی باقی ہے۔ جلالی صاحب نے اس کے ذریعہ اس دنیائے فانی سے اپنے چلے جانے کی خبر بھی دی ہے۔ جلالی صاحب کو اس دنیا سے جلد رخصت ہو جانے کا علم ضرور تھا جس کا اظہار انھوں نے زبانی طور پر نہیں بلکہ تحریری طور پر شمارہ "رنگ و بو" کا اداریہ لکھتے وقت دو جگہ بڑی خود اعتمادی کے ساتھ کیا ہے اور لکھا ہے کہ "شاید" اس مجلہ کا یہ آخری شمارہ ہو۔ ہمارے خیال سے یہ ان کا یقین تھا جو لفظ "شاید" سے ہماری توجہ اس طرف مبذول کرا رہا تھا اس مجلہ کے صفحہ ۵ پر لکھتے ہیں۔ (باقی ۸۷ پر)

محمد ذاکر

تاج محل

اک حُسنِ سادہ
اُداس تنہا
لباسِ مرمر میں ایستادہ!
یہ ماورائی لطافتوں کا ہے ایک پرتو
کہ نرم و نازک
رو پہلی کرنوں نے جس کو چوما
اور لمسِ معصوم سے سنوارا!

مقبرۂ ہمایوں

اک حُسنِ شاداب کا نمونہ
سجا سجایا جلالِ شاہی کا ایک پرتو
اسی زمیں کی جو وسعتوں میں
ہوا مجسّم
کچھ اس طرح سے
کہ حسن و قوّت ہیں دونوں یک جا!

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ڈاکٹر حبیب نثار

مطالعۂ حرف برہنہ

ریویو آرٹیکل

"حرف برہنہ" پروفیسر عنوان چشتی کی تصنیف ہے، جس میں پروفیسر صاحب کے لکھے ہوئے چھوٹے بڑے بائیس ۲۲ تبصرے، انور مینائی کا ایک عروضی مکالمہ اور محترم تنویر چشتی کا ایک تبصرہ شامل ہے۔ کتاب کے شروع میں پروفیسر عنوان چشتی کا مختصر مقدمہ "میزان" کے عنوان سے موجود ہے۔

"میزان" میں پروفیسر عنوان چشتی نے تنقید و تبصرہ سے متعلق اپنا نقطۂ نظر (نظریہ) دوٹوک الفاظ میں اس طرح درج کیا ہے ـــــ دیکھیے :۔

"تنقید کے اصول ادب اور تخلیق سے اخذ کیے جاتے ہیں اور ادب و فن کی تفہیم، تجزیے اور قدر شناسی کے لیے ان ہی پر آزمائے جاتے ہیں اسی لیے کسی نے صحیح کہا ہے کہ ادب کے لیے تنقید سائنس کی طرح ناگزیر ہے۔ زندگی کی طرح ادب میں تنقید کی ناگزیریت سے مجالِ انکار نہیں ... تنقید تلوار کی دھار پر چلنے کا فن اور سچ بولنے کا ہنر بھی ہے ... تنقید کے ایک طرف تنقیص اور دوسری طرف تحسین ہے اور تنقید ان دونوں کے درمیان دونوں میں شریک مگر دونوں سے الگ ہے ـــــ سچی تنقید

ڈاکٹر حبیب نثار، ریسرچ ایسوسی ایٹ، حیدرآباد یونیورسٹی، حیدرآباد

نفرت ہے نہ محبت، تعصب ہے نہ تاثر، تردید ہے نہ تائید، مگر ان سے
یکسر ماورا بھی نہیں... تنقید سچائیوں کا زہر پی کر ادب اور فن کو نئی
زندگی عطا کرتی ہے۔ نئی زندگی کا لطف اٹھانے کے لیے فن کار اور
قاری کو بھی اپنے ذہن و ضمیر کے دریچے تازہ ہوا کے لیے کھلے رکھنے پڑتے
ہیں۔ (حرف برہنہ صفحہ)

اور حقیقت یہ ہے کہ "حرف برہنہ" میں موجود تبصرے دراصل فن کو سچائیوں کا زہر پلا کر نئی زندگی عطا کرنے کی سعی مشکور ہے۔ "حرف برہنہ" دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ "مفصل مفصل" ہے جس میں پروفیسر عنوان چشتی کے آٹھ مفصل تبصرے موجود ہیں۔ اور دوسرا حصہ "مختصر مختصر" ہے جس میں کتب پر مختصراً اظہار خیال کیا گیا ہے۔

پروفیسر عنوان چشتی نے "حرف برہنہ" کے مقدمہ "میزان" میں تنقید سے متعلق اپنا نقطۂ نظر واضح انداز میں بیان کردیا ہے اور اپنے اسی نقطۂ نظر کو وہ "حرف برہنہ" کے تبصروں میں بروئے کار لائے ہیں "حرف برہنہ" میں پروفیسر صاحب نے تبصروں کے لیے دو طریقۂ کار اپنائے ہیں:۔

(الف) فن کار نے جہاں اپنے فن کی عظمت کا دعویٰ کیا ہے اس دعویٰ کی حقیقت کو پروفیسر عنوان چشتی نے فنکار کے فنی دلائل کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ بشیر بدر کی تصنیف "آمد" اور ڈاکٹر حنیف کیفی کی تصنیف "اردو شاعری میں نظم معریٰ اور آزاد نظم اس قسم کے تبصروں کی بہترین مثالیں ہیں اور

(ب) مختلف تصانیف کی اشاعت کے موقع پر محققین و ناقدین نے "صاحب تصنیف" کی جو مداحی کی ہے اور "صاحب تصنیف" کے موضوع پر عبور حاصل ہونے اور فن پر کامل دستگاہ" کی جو سند عطا کی ہے پروفیسر عنوان چشتی نے محققین اور ناقدین کے ان "اسناد و ارشادات" کو تصانیف میں موجود مواد و متن کے محور پر جانچا ہے۔ ایسے تبصروں میں

پروفیسر عنوان چشتی نے صاحبِ تصنیف کے بارے میں مطلق اظہار خیال نہیں کیا ہے بلکہ "اسناد عطا کرنے والوں کے آگے آئینہ رکھ دیا ہے ---!
لیکن ہر دو طریقہ کار میں پروفیسر صاحب نے فن کو پرکھا ہے فن کی خاطر اور حقیقتاً فن ہی "حرف برہنہ" کا محور و مقصود و منتہا معلوم ہوتا ہے بلکہ ایسا ہی ہے۔

"حرف برہنہ" کا پہلا تبصرہ اختر الایمان کے مجموعہ کلام "سر و ساماں" پر ہے۔ شاعر کے کلام کا جائزہ لینے سے قبل پروفیسر عنوان چشتی نے فن تنقید کے اصولوں سے بحث کی ہے۔ اور بیسویں صدی کی ابتدا میں مغربی تنقید میں رونما ہونے والے رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے ڈارون، فرائڈ اور مارکس" کے نظریات سے ادبی و سماجی انقلاب سے رونما ہونے والے اثرات کا بیان کیا ہے۔ پروفیسر عنوان چشتی نے اختر الایمان کی شاعری (فن) کے مختلف گوشوں کو سراہا ہے، باوجود اس کے کہ انھوں نے شاعر کے فن میں موجود بعض تضادات اور خامیوں کی نشاندہی بھی کی ہے ---- بقول پروفیسر مسعود حسین خاں "اختر الایمان کی شاعری کے بارے میں اس سے بہتر "حرف برہنہ" اور کہیں مشکل سے ملے گا۔"
(رسالہ آج کل دہلی بابت ماہ مئی ۹۰ء صفحہ ۴۵)

"حرف برہنہ" کا دوسرا تبصرہ "آمد" پر ہے جو بشیر بدر کا مجموعہ کلام ہے۔ بشیر بدر نے اپنے شعری مجموعہ کا ابتدائیہ "ایک خط ۲۰۳۵ء کے پڑھنے والوں کے نام" کے عنوان سے لکھا ہے جس میں انھوں نے کئی بلند آہنگ دعوے کیے ہیں۔ پروفیسر عنوان چشتی نے "آمد" کے فن کو بشیر بدر کے انھیں دعوؤں کے آئینہ میں پرکھا ہے بشیر بدر نے لکھا ہے

"غزل چاندنی کی انگلیوں سے پھول کی پتیوں پر شبنم کی کہانیاں لکھنے کا فن ہے اور (غزل) دھوپ کی آگ بن کر پتھروں پر وقت کی داستان بھی لکھتی رہی۔ اردو کا کوئی لفظ غزل بنے بغیر غزل میں وقار نہیں پاسکتا۔"
(آمد صفحہ ۱۱) .... نئے الفاظ کی شمولیت سے لوگوں نے مجھ سے پہلے غزل نہیں ہزل لکھی تھی۔ میں جس غیر غزلیہ لفظ کو چھوتا گیا۔ ان میں سے اکثر و بیشتر غزل بنتے گئے۔" (آمد صفحہ ۱۴)

پروفیسر عنوان چشتی نے "آمد" کے فن کا تفصیل لیکن باریک بینی سے جائزہ لیا ہے اور بشیر بدر کے کلام کو سراہا بھی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"شاعری میں عظمت کا تصور افکار اور اقدار سے ہے... جب کہ اچھی اور سچی شاعری ہمیشہ مسرت کے ساتھ بصیرت عطا کرتی ہے... بعض مقامات پر بشیر بدر کی شاعری رومانی شاعری کی اعلیٰ سطح کی طرف پرواز کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے مگر اپنے آدرش کے حصول میں ناکام رہتی ہے پھر بھی کہیں کہیں آمد کی شاعری میں رنگ افشاں جذبات کی قوسِ قزح لہراتی ہے... شاعری میں جہاں انھوں نے اپنے عہد کی تہذیب عاشقی کی "تتلی کو پکڑنے کی کوشش کی ہے وہاں ان کی رومانی شاعری کا رنگ کھلتا اور کھلتا ہوا نظر آتا ہے (حرف برہنہ صفحہ ۴۵)

بشیر بدر کے فن کو ان الفاظ میں سراہنے کے ساتھ ساتھ پروفیسر عنوان چشتی نے شاعر کے فن کو نئی زندگی دینے کی خاطر اپنی تنقید کے ذریعہ سچائی اور حقیقت کا جوہر مہیا کیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"وہ شاعر جو لسانی، فنی اور عروضی نقطۂ نظر سے صحیح شاعری نہیں کر سکتا۔ وہ اپنے میڈیم (ذریعۂ اظہار) کو جھٹلاتا ہے جو شاعر اپنے میڈیم کا احترام نہیں کرتا وہ شاعری کیا خاک کر سکتا ہے... اگر "آمد" پر اس نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو بہت ہیبت ناک صورتِ حال سامنے آتی ہے اور شاعر کے تمام دعوے خجل اور سرنگوں نظر آتے ہیں۔ شاعر نے دعویٰ کیا تھا ـــــ "میں جس غیر غزلیہ لفظ کو چھوتا گیا" ان میں اکثر و بیشتر غزل بنتے گئے ـــــ " لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ بشیر بدر نے غیر تخلیقی انداز سے جس غزلیہ لفظ کو چھو لیا، وہ غزل میں مردہ، بیکار، مکروہ ہو گیا۔ یہ صورتِ حال "آمد" کے ہر صفحہ پر نظر آتی ہے۔" (حرف برہنہ صفحہ ۴۹)

پروفیسر عنوان چشتی نے بشیر بدر کے کلام کو پرکھتے ہوئے کہیں بھی دعویٰ بے دلیل نہیں کیا ہے۔ پہلے انھوں نے "میڈیم" (ذریعہ اظہار) پر روشنی ڈالتے، شعری ہئیت داخلی و خارجی پہلوؤں کو روشن کیا۔ پھر شاعر کے اپنے دعوے کی روشنی میں، دلائل سے شاعر کے کلام کا جائزہ لیا ہے۔ پروفیسر صاحب نے عروض کی کسوٹی پر بھی "آمد" کے فن کو پرکھا ہے اور عروضی خامیوں کو واضح کیا ہے چنانچہ "ایطا" صفحہ ۵۰، اجتماع ردیفین صفحہ ۵۲ شکست ناروا صفحہ ۵۳، شتر گربہ صفحہ ۵۶، سقوط حروفِ علت صفحہ ۵۸ اور حروف علت کا خلافِ فصاحت سقوط صفحہ ۶۰، الفاظ کا غیر موزوں اور غلط استعمال صفحہ ۶۳، خارج از بحر اشعار صفحہ ۶۷، پر ان کا بیان ملتا ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ نقاد اگر حاتم کی فراخ دلی سے کام لیتے ہوئے عروض کی مندرجہ بالا تمام فاش غلطیوں کو نظر انداز بھی کر دے تو اپنی صدی کے سب سے مقبول شاعر ہونے کا دعویٰ کرنے والے شاعر بشیر بدر کے خارج از بحر اشعار کو ہرگز ہرگز بخشنے یا نظر انداز کرنے کی جرأت و جسارت نہیں کر سکتا چنانچہ پروفیسر عنوان چشتی شاعر کے دعویٰ تاخدائی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

> "مجھے کہنے دیجیے کہ بشیر بدر نے "چاندنی کی انگلیوں سے پھول کی پتیوں پر شبنم کی کہانیاں لکھنے کا حق ادا نہیں کیا ہے اور وہ "دھوپ کی آگ بن کر پتھروں پر وقت کی داستان رقم کرنے کا ہنر تو جانتے ہی نہیں ہے۔"
> (حرف برہنہ، صفحہ ۴۸)

راقم الحروف کو یقین ہے کہ بشیر بدر کی "آمد" کا مطالعہ کرنے کے بعد ہر سچے نقاد کی یہی رائے ہوگی۔ پروفیسر عنوان چشتی نے "آمد" پر تبصرہ کرتے ہوئے بشیر بدر کے فن پر حسب ذیل رائے کا اظہار کیا ہے جو تعجب خیز نہیں بلکہ مبنی بر حق ہے۔

> "یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ بشیر بدر کی شاعری، لسانی، فنی اور عروضی اغلاط کا اشتہار ہے۔ ان کی شاعری میں وہ تمام نقائص موجود ہیں جو مبتدیوں اور متشاعروں کے یہاں بھی مشکل سے نظر آتے ہیں ....

ان کی شاعری میں الفاظ کا غیر تخلیقی بلکہ مصنوعی استعمال ملتا ہے ...
بشیر بدر کی "آمد" اردو شاعری کے لیے خوش آئند نہیں بلکہ ادھ کچری،
شاعری پر مشتمل ہے۔ (حرف برہنہ صفحہ ۷۲)

مضمون کے ابتدا میں لکھا گیا ہے کہ پروفیسر عنوان چشتی نے اپنے تمام تبصروں میں "فن" کو جانچا ہے۔ بشیر بدر کی "آمد" کے فن کو پرکھنے کے بعد پروفیسر صاحب نے مصور سبزواری کے مجموعۂ کلام "برگ آتش سوار" کے فن کا جائزہ لیا ہے۔ "برگ آتش سوار" کی شاعری (فن) کو کسوٹی پر کسنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"مصور سبزواری کی شعری اٹھان اچھی تھی اور ان سے بہت سی توقعات وابستہ ہو گئی تھیں لیکن انھوں نے مجموعہ ساری کے شوق اور خوف کی مصنوعی فضا کی تخلیق کرنے کے ذوق میں جس انداز کی غزلیں لکھی ہیں وہ ان کے شعری مزاج سے کسی طرح ہم آہنگ نہیں ہیں اور ان غزلوں کا عروضی لسانی اور فنی پہلو تو افسوس ناک حد تک کمزور ہے۔ جی چاہتا ہے کہ مصور سبزواری کلاسیکی نظم وضبط کے ساتھ اپنے اسی تخلیقی ذہن کو واشگاف کریں جہاں سے انھوں نے اپنے سفر کی ابتدا کی تھی اگر انھوں نے اپنی بنیادی لے کو تیز کیا تو یقین ہے کہ وہ اردو غزل کو بہترین اشعار دے سکیں گے۔" (حرف برہنہ صفحہ ۸۵)

"برگِ آتش سوار" میں موجود کلام کو بھی پروفیسر صاحب نے اسی آہنگ اور لے کے ساتھ پرکھا ہے جس کے ساتھ انھوں نے "سرو سامان" اور "آمد" کو جانچا تھا فن ہی وہاں بھی کسوٹی پر آنکا گیا تھا۔ یہاں بھی فن ہی کو تنقید نگار نے شعریات کی کسوٹی پر پرکھا ہے ـــــ اسی لیے اور اسی سر میں پروفیسر عنوان چشتی نے ڈاکٹر حنیف کیفی کی تصنیف "اردو میں نظم معریٰ اور آزاد نظم" کا جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر حنیف کیفی نے اپنی تصنیف کے پیش لفظ میں کسی رسمی انکسار کے بغیر اپنی کتاب کو قابل اعتماد "حوالے کی کتاب" مکمل علمی کام، تنقید وتحقیق کی دستاویز قرار دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے "پوری چھان بین"، تلاش وتفحص، دلائل وشواہد، علمی معروضیت اور

غیرجانبدارانہ انداز سے کام لیا ہے اور پوری کتاب میں زیادہ سے زیادہ معلومات فراہم کر کے اس میں از اول تا آخر "یکساں معیار" باقی رکھا ہے۔

ڈاکٹر حنیف کیفی کے اس مقالے پر استادِ محترم پروفیسر گیان چند جین اور پروفیسر آل احمد سرور نے کتاب سے متعلق اپنے ارشادات بیان کیے ہیں جو بطور سند کتاب میں مصنف نے شامل کیے ہیں۔ اپنے تبصرے میں پروفیسر عنوان چشتی نے ڈاکٹر حنیف کیفی کے دعوے پر (اظہار خیال کا) توجہ نہیں دی ہے۔ بلکہ پروفیسر گیان چند جین اور پروفیسر آل احمد سرور کے ارشادات کی روشنی میں ڈاکٹر حنیف کیفی کی تصنیف صرف ڈھائی صفحات کو پرکھا ہے جو عروض سے متعلق ہیں۔ گویا مبصرین کے ارشادات کی حقیقت کو ڈاکٹر حنیف کیفی کے فن سے جانچا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"فاضل مقالہ نگار نے اپنی کتاب میں "مدحِ خود در زبان خود" کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کو بوجوہ نظر انداز کیا جا سکتا ہے لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ پروفیسر گیان چند جین بھی اس "مداحی" میں شریک بلکہ فریق ہیں۔ انھوں نے فلیپ کی رائے میں لکھا ہے۔" پی۔ ایچ ڈی کے بعض مقالے اس معیار کے ہوتے ہیں کہ انھیں ڈی لٹ کے لیے گزرانا جا سکتا ہے یہ مقام بھی اسی زمرے میں آتا ہے ___ اسی شہادت سے مقالے نگار کے تمام بلند بانگ اور غیر معمولی دعوؤں کی تائید ہوتی ہے۔ پروفیسر جین کی رائے میں اس "علمی دستاویز" اور حوالے کی قابل اعتماد" کتاب پر پی۔ ایچ۔ ڈی نہیں بلکہ ڈی لٹ کی ڈگری تفویض کی جانی چاہیے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے ذرا دامن بچا کر "مداحی" اور گواہی کا یہی انداز اختیار کیا ہے۔ انھوں نے فلیپ کی رائے میں لکھا ہے۔ "حنیف کیفی کا یہ علمی و ادبی کام اپنے موضوع پر اب تک سب سے اچھا کام ہے۔" موصوف نے بھی اپنی سادہ مگر

ہُر کارروائی میں ایک طرف اس سے پہلے کے کاموں کو صحیفۂ منسوخ قرار دیا ہے اور دوسری طرف مقالہ نگار کو "سب سے اچھی علمی اور ادبی کام"، کی سند عطا کی ہے... میں نے مقالہ نگار کے بلند بانگ دعووں کے ہجوم اور گواہوں کے تائیدی اور تحسین آمیز شور کے عالم میں کتاب پر نظر ڈالی ـــــ خاص طور پر میں نے ان حصّوں کو توجہ سے پڑھا، جہاں فاضل مقالہ نگار نے اپنی عروض دانی کے جوہر دکھائے ہیں۔ ایسی بحثیں صرف ۲۸ صفحات پر مشتمل ہیں۔ مقالہ نگار اور گواہوں کے دعووں کو پرکھنے کے لیے ذیل میں صرف زیر نظر کتاب کے ڈھائی صفحات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔" (حرف برہنہ صفحہ ۹۷)

اور پروفیسر عنوان چشتی نے ڈاکٹر حنیف کیفی کی تصنیف کے ڈھائی صفحات کا جائزہ نہایت تفصیل اور تمام تر فنّی جزئیات کے ساتھ صفحہ ۹۸ تا صفحہ ۱۱۱ یعنی تقریباً تیرہ ۱۳ صفحات پر بیان کیا ہے۔ مصنف مقالہ کے ایک ایک جملے کو فن کی کسوٹی پر جانچا اور پرکھا ہے اور اپنی بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں :-

"اس بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقالہ نگار نے ہر جگہ عروضی معلومات کے فقدان کا ثبوت دیا ہے۔ میں موصوف سے ذاتی طور پر واقف ہوں۔ انھیں ماہر عروض ہونے کا دعویٰ نہیں ہے لیکن مجھے پروفیسر آل احمد سرور اور پروفیسر گیان چند سے شکوہ ہے جنھوں نے اتنی غلطیوں پر داد و دہش کے لعل و گہر لٹائے ہیں ـــــ" (حرف برہنہ صفحہ ۱۱۱)

پروفیسر عنوان چشتی کا شکوہ پروفیسر آل احمد سرور اور استاد محترم پروفیسر گیان چند جین سے بجا اور بروقت ہے۔ راقم الحروف ایسے لاتعداد مقالات سے واقف ہے جن میں تحقیق اور تنقید کو خوب رسوا کیا گیا اور جن مقالوں کی انشا تک ٹھیک نہیں، مبصرین نے مقالہ نگار کو سند مہارت اپنے ارشادات کے ذریعہ عطا کی ہے۔ یہ رجحان اردو ادب کے لیے نہایت نقصان رساں ہے اب اسے ختم ہو جانا چاہیے۔

"غزلیاتِ غالب کا عروضی تجزیہ" ڈاکٹر صغیر النساء بیگم کی تصنیف ہے اس کتاب میں استادِ محترم پروفیسر گیان چند جین اور جناب شمس الرحمٰن فاروقی صاحب کی آراء بطور سند شامل ہیں۔ پروفیسر عنوان چشتی نے اس کتاب کو بھی ڈاکٹر حنیف کیفی کی تصنیف پر اپنے تبصرہ ہی کے نہج پر جانچا ہے اور مبصرین کی آراء کی روشنی میں ڈاکٹر صغیر النساء بیگم کے فن کا جائزہ لیا ہے۔ پروفیسر صاحب کی رائے ہے کہ مبصرین نے اس تصنیف پر رائے لکھتے ہوئے انصاف نہیں کیا ہے۔ وہ اپنے تبصرے میں بحث کو سمیٹتے ہوئے ان نتائج کا اظہار کرتے ہیں:۔

> "اس جائزے کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ صغیر النساء بیگم صاحبہ نے غزلیاتِ غالب کے عروضی تجزیے پر محنت کی ہے اور یہ اس سلسلے کا مفصل کام ہے لیکن اس میں اغلاط کی بہتات ہے جس کی بدولت یہ کتاب اس راہ میں روشنی نہیں دکھاتی بلکہ گمراہ کرتی ہے۔ اگر اس کتاب کو اغلاط کی تصحیح کے بعد از سرِ نو شائع کیا جائے تو یہ ایک قابل قدر کام ہوگا ۔ ۔ ۔" (حرف برہنہ صفحہ ۱۲۲)

اچھا نقّاد وہ ہوتا ہے جو صرف ادب پارے کو پرکھتا یا اس کی تفہیم ہی نہیں کرتا بلکہ ادیب کو صحیح راہ بھی دکھاتا ہے۔ پروفیسر عنوان چشتی نے اپنے تنقیدی نگارشات کے ذریعہ مقالہ نگار حضرات کی صحیح سمت میں رہنمائی کا فرض ادا کیا ہے۔ پروفیسر صاحب ماہرِ عروض ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ڈاکٹر حنیف کیفی اور ڈاکٹر صغیر النساء بیگم کی تخلیقات کا جائزہ عروض ہی کے نقطۂ نظر سے لیا ہے۔ پروفیسر موصوف ایک بہت اچھے شاعر بھی ہیں چنانچہ وہ قیصر شمیم کے مجموعۂ کلام "ساعتوں کا سمندر" کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

> "مجموعی طور پر نظموں سے غزلیں بہتر ہیں اور غزلوں کے وہ اشعار بہتر ہیں جن میں انسان کے درد و داغ اور جستجو و آرزو کی ترجمانی ہے اور ان سے زیادہ بہتر ایسے شعر ہیں جن میں اندھیروں سے نور نچوڑنے اور زخم کھا کر

مسکرانے کی تمنا ہے ــــ نظموں میں آزاد نظم کی ہئیت۔ کے شعور کی کمی نظر آتی ہے ــــ نظموں اور غزلوں کے وہ مصرعے جن میں نئی زبان اور نئے پیرائے بیان کی جھلک ہے لائق توجہ ہیں۔"

(حرف برہنہ صفحہ ۱۳۱)

اس تبصرے میں بھی پروفیسر موصوف نے فن ہی کو پرکھا ہے اور رہنمائی کا عمل بھی جاری رہا ہے۔ ڈاکٹر اشرف رفیع کی تصنیف "مقالات طباطبائی" کا تنقیدی جائزہ پروفیسر صاحب نے مقدمہ نگار کے ارشادات کی روشنی میں لیا ہے۔ تنقید نگار نے اپنے اس تبصرے میں ڈاکٹر اشرف رفیع کی تصنیف پر مطلقاً اظہار خیال نہیں کیا ہے بلکہ مقدمہ نگار کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے معروضات بیان کیے ہیں اور تمام تر بحث و تنقید عروض سے متعلق کی ہے۔

حیدرآباد کے ملک الشعراء جناب اوج یعقوبی مرحوم کے مجموعہ کلام کا جائزہ لیتے ہوئے پروفیسر عنوان چشتی نے "گرفت نظر" پر ڈاکٹر حسینی شاہد (مرحوم) کی رائے کے پس منظر میں کلام کے عروضی پہلو کو پرکھا ہے۔ ڈاکٹر حسینی شاہد نے لکھا ہے:۔

"وہ کہنہ مشق شاعر ہیں ... اظہار و اسلوب پر استادانہ شفقت رکھتے ہیں اور عروض و بلاغت پر ان کو غیر معمولی دسترس حاصل ہے۔"

(حرف برہنہ صفحات ۱۶۳ و ۱۶۴)

اور پروفیسر عنوان چشتی "گرفت نظر" کا فنی و عروضی جائزہ لینے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"مجھے اس رائے سے (ڈاکٹر حسینی شاہد کی رائے سے) کلی اتفاق نہیں اس لیے کہ اوج یعقوبی کے کلام میں عروض اور فن کی غلطیاں ملتی ہیں ــ"

(حرف برہنہ صفحہ ۱۶۴)

پروفیسر عنوان چشتی نے "میزان" میں ادب کے پرکھنے کے لیے جن معروضات کا بیان کیا ہے اسی نقطۂ نظر کے وسیلے سے فن کے پرکھنے کا فرض انجام دیا ہے۔ ڈاکٹر حسینی شاہد کی رائے کے پیش نظر "گرفت نظر" میں موجود کلام کی عروضی خامیوں کے

انکشاف کے باوصف پروفیسر موصوف نے جناب اوج یعقوبی کے فن پر ان خیالات کا اظہار کیا ہے —

"گرفت نظر" میں غزل کی رچی ہوئی روایتوں کے رقص جمیل کا ایسا منظر ہے جس میں ایک طرف کلاسیکی نظم وضبط ہے اور دوسری طرف عصری زندگی کی عکاسی، انھیں دونوں خصوصیات نے اوج یعقوبی کی غزلوں کو روایتی ہوتے ہوئے بھی دلکش بنا دیا ہے۔" (حرف برہنہ صفحہ ۱۶۳)

پروفیسر عنوان چشتی نے اپنے تنقیدی تبصروں میں صرف عروضی تجزیے کے ہی نہیں کیے ہیں بلکہ بعض شاعروں کے کلام کا موضوعی جائزہ بھی لیا ہے۔ انھوں نے صرف فن کی تفہیم پر روشنی ڈالی ہے اور عروضی معاملات پر مطلق اظہار خیال نہیں کیا۔ ظاہر ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ متذکرہ مجموعۂ کلام میں عروضی نقائص موجود نہیں ہیں۔ چنانچہ ان پر تبصرہ نگار نے اظہارِ خیال کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے لیکن اسی کے ساتھ ایسے تبصروں کو پڑھنے کے بعد پروفیسر عنوان چشتی کے تنقیدی ارشادات کے بارے میں یہ تاثر پیدا ہوگا کہ انھوں نے عروضی جائزہ کو ہر تبصرے میں لازمی نہیں قرار دیا ہے یا یوں کہا جائے کہ ہر تبصرہ میں عروض کا بیان اُن کے نزدیک جزو لاینفک نہیں ہے بلکہ فن اور فن کی عظمت اہم ہے تا آنکہ شاعر نے خود عروض دانی کا دعویٰ نہ کیا ہو— چنانچہ "دیواریں" پر پروفیسر موصوف کا تبصرہ اس کی اچھی مثال ہے۔ یہ نقطہ نظر بہت اہم ہے اور قابلِ صد تحسین بھی ہے —

آئی۔ اے۔ رچرڈز کا کہنا ہے کہ ادب زندگی کی تفسیر پیش کرتا ہے اور تنقید ادب کی تعبیر پیش کرتی ہے۔ پروفیسر عنوان چشتی نے زندگی کی تفسیر اور ادب کی تعبیر کا بیان فن پاروں کے تنقیدی جائزے کے ذریعہ پیش کیا ہے جو ان کے رہبرانہ رویہ کا نتیجہ ہے فضا ابن فیضی کے مجموعۂ کلام "سفینۂ زر گل" کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

" اس (درماں شکنی) کے اعتبار سے دور جدید میں اردو کا پہلا شعری مجموعہ ہے جس کے ہر شعر میں زندگی کی تلخ حقیقتیں پوشیدہ ہیں اور ان کا ظہور جمالیاتی اور فنی انداز میں ہوا ہے۔ ان کا غم اور ان کی شاعری کی المیہ

زیریں لہر مانگے کا اجالا نہیں ۔۔۔ ۔ (حرف برہنہ صفحات ۱۶۸۔ ۱۶۹)
یہی تو ادب کی تفہیم اور زندگی کی تفسیر ہے۔

"حرف برہنہ" میں پروفیسر عنوان چشتی نے محمد منظور احمد کے مجموعہ کلام "حرف شوق" دلکش ساگری کے شعری مجموعہ "گمنام گوشے" کرامت علی کرامت کے مجموعہ کلام "شعاعوں کی صلیب" ڈاکٹر زیدی جعفر رضا کے مجموعہ کلام "چاند کے پتھر" راہی قریشی کے مجموعہ کلام "صحرا کا سفر" نور تلقی نور کے شعری مجموعہ "شہر خوشبو" من موہن تلخ کے مجموعہ کلام "خرابہ" غلام مرتضیٰ راہی کے مجموعہ کلام "لاریب" مظفر حنفی کے شعری مجموعہ "صریر خامہ" آناد گلاٹی کے شعری مجموعہ "تکون کا کرب" اور "آتش سیال" از ساجدہ زیدی کے مجموعوں پر بھی اسی انداز کا تنقید و تبصرہ کیا ہے۔

"حرف برہنہ" میں چند تضادات اور تسامحات نے جگہ پا لی ہے۔ بعض مقامات پر جملوں کی ترکیب گنجلک ہو گئی ہے اور بعض اوراق پر کاتب نے حرف غلط کے گل بوٹے کھلائے ہیں۔ بعض موضوعات کی تکرار بھی حرف برہنہ پر موجود ہے ۔۔۔ مثلاً

پروفیسر عنوان چشتی نے اختر الایمان کے مجموعہ کلام "سر و سامان" پر تبصرہ کرتے ہوئے صفحہ ۱۱۱ پر نظم کا اقتباس درج کیا ہے جس کے آخر میں نظم کا عنوان "جنگ" رقم کیا گیا ہے جو صفحہ ۱۲ پر درج ہے۔ اسی صفحہ پر ایک اور نظم کا اقتباس نقل کرتے ہوئے نظم کا عنوان "جبر" تحریر کیا ہے لیکن اس کے بعد درج کردہ نظم کا عنوان اقتباس کے بعد درج نہیں کیا گیا ہے۔ اگر دو نظموں کے اقتباس کے بعد عنوان درج کیا گیا ہے تو تیسری نظم کا عنوان بھی لکھ دیا جانا چاہیے تھا۔

نظم "مسجد" پر اظہار خیال کرتے ہوئے پروفیسر صاحب لکھتے ہیں۔ (صفحہ ۱۸) شاعر کو یہ خیال خاص طور پر پریشان کرتا ہے کہ اب جب کہ نبوّت کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ جبریلؑ بھی کوئی پیغام لانے والے نہیں ہیں۔ شاعر کو یہ خیال خاص طور پر "نگارِ دلِ یزداں" کا جنازہ نظر آنے لگتا ہے (صفحہ ۱۹) اس جملہ میں خط کشیدہ الفاظ تکرار کو واضح کرتے ہیں۔ صفحہ ۱۹ پر نظم "مسجد" کے المیہ اختتام کی بنیاد پر اس نظم پر فو. . . .

کاتب نے یہاں کچھ چھوڑ دیا ہے ــــ صفحہ ۲۲ پر موجود نظم کے اقتباس میں روح بجائے روح رقم ہوا ہے۔

صفحہ ۲۳ پر لکھا ہے ــــ " بات یہ ہے کہ اختر الایمان نے ایک طرف اپنے دور کے گہرے اثرات قبول کیے ہیں جن کی نمائندگی دو واضح رجحانوں کی صورت میں نظر آتی ہے جس کو میں نے احتجاجی قبیلے اور رجالیاتی قافلے کا نام دیا ہے ــــ خط کشیدہ جملہ گنجلک ہو گیا ہے یہ سہو کتابت بھی ہو سکتا ہے۔

صفحہ ۲۵ پر لکھا ہے ــــ " ڈرامائی علامیت کا تصوّر جن نظموں میں کارفرما ہے ان میں حمام باد گرد "، "ریت کے محل"، " فرار"، " جنگ" وغیرہ ہی میں شامل ہیں ــــ "
اس جملہ میں " کارفرما" کے بعد نظموں کی توجیہہ کے لیے " ان میں" لکھا گیا ہے چنانچہ "وغیرہ" کے بعد " میں" زائد قرار دیا جائے گا۔

صفحہ ۳۱ پر نادرے کا روی لکھا ہے۔ نادر کاکوروی ہونا چاہیے۔ " شکستِ ناروا" کی تعریف و توصیف صفحہ ۵۲ پر درج کی گئی ہے لیکن یہی تفصیل دوبارہ صفحہ ۸۷، اور صفحہ ۸۸ پر ملتی ہے ــــ یہ تفصیل تکرار محض ہے اس سے بچا جا سکتا تھا۔ صفحہ ۹۷ پر " اردو میں نظم معرّیٰ اور آزاد نظم" کے سلسلے میں تبصرہ کردہ اوراق کی تعداد کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ حنیف کیفی کی عروض دانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

> " خاص طور پر میں نے ان حصّوں کو توجہ سے پڑھا جہاں فاضل مقالہ نگار نے اپنی عروض دانی کے جوہر دکھائے ہیں۔ ایسی بحثیں صرف ۲۸ صفحات (صفحہ ۱۹۴ تا ۲۲۸) پر مشتمل ہیں ــــ "

صفحات کے جو نمبر قوسین میں درج کیے ہیں اس لحاظ سے صفحات کی تعداد ۳۵ ہوتی ہے۔ صفحہ ۱۱۱ پر لکھتے ہیں ــــ " میں نے جن ۲۸ صفحات کے تجزیے کا ارادہ کیا تھا وہ مقالے کی طوالت کی وجہ سے نہیں کر سکا۔ محض ڈھائی صفحات کا تجزیہ حاضر ہے ــــ "

محض " دو ڈھائی صفحات کا تجزیہ حاضر ہے ــــ " یہ خیال آرائی ہے۔ پروفیسر

عنوان چشتی نے اپنی اس معرکۃ الآرا تصنیف میں فن کی جو کسوٹی قائم رکھی ہے وہ متقاضی ہے کہ یا دو صفحے لکھے جائیں یا ڈھائی صفحات ...... جو کچھ ہو واضح ہو اور دو ٹوک ہو۔
"حرف برہنہ" کے صفحہ ۱۳۵ تا ۱۳۸ پر پروفیسر تنویر چشتی کا مضمون " مقالات طباطبائی چند وضاحتیں" شامل کیا گیا ہے ــــــ وہ اس مضمون کو بطور ضمیمہ شائع کیا جانا چاہیے تھا۔ یہ سچ ہے کہ پروفیسر تنویر چشتی نے ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے جن خیالات کا اظہار استاد محترم پروفیسر عنوان چشتی کرتے۔ بہرحال اس مضمون کا مصنف کوئی اور ہے۔
مزید برآں زیر تبصرہ تصنیف یعنی " حرفِ برہنہ" مختلف مصنفین کے مضامین کا مجموعہ نہیں بلکہ صرف پروفیسر عنوان چشتی کے مضامین کا مجموعہ ہے۔ پروفیسر صاحب اس مضمون کے یہاں شامل کرنے اور ضمیمہ نہ بنانے کا یہ جواز دے سکتے ہیں کہ چونکہ یہ مضمون پروفیسر صاحب کے مضمون کی حمایت میں پروفیسر تنویر چشتی نے لکھا ہے اور مقالات طباطبائی کے تبصرہ کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے پروفیسر عنوان چشتی کا مضمون درمیان ہی میں شائع کیا گیا ہے ــــــ بجا ہے۔ ایسی صورت حال کے پیش نظر تبصرہ مقالات طباطبائی کو تمام مضامین کے آخر میں رکھا جا سکتا تھا۔

حرف برہنہ کے صفحہ ۱۳۹ تا صفحہ ۱۴۹ پر " ایک عروضی مکالمہ" مرتبہ انور مینائی شامل ہے۔ یہ ایک مباحثہ ہے۔ ایسے بھی کتاب کے آخر میں بطور ضمیمہ شامل کیا جانا چاہیے تھا چونکہ اس مباحثہ میں دوسرے ناقدین بھی شامل ہیں اسی لیے اس مکالمہ کو مختلف تبصروں کے درمیان شامل کرنا مناسب نہیں ــــــ ہاں اس مکالمہ کو کتاب کی ابتدا میں اگر شائع کیا جاتا تو کوئی حرج نہ ہوتا۔

تقریباً ایک صدی قبل مولانا الطاف حسین حالی نے اپنا دیوان شائع کیا اور شعر و شاعری پر مقدمہ تحریر فرمایا تھا جس میں مولانا نے اردو شاعری پر اعتراض کیا اور اردو فن شعر کو جلا بخشنے کی کوشش فرمائی تھی۔ مقدمہ شعر و شاعری نے اردو شاعری کے صرف اخلاقی پہلو پر نکتہ چینی کی تھی اور یہ تصویر کا ایک ہی رخ تھا ــــــ اس تصویر

کے دوسرے رخ کو پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب نے " ہماری شاعری" میں پیش کیا مولانا حالی منکسرالمزاج تھے۔ انھوں نے شاعری پر تنقید تو کی لیکن اپنے تمام تر انکسار کے ساتھ اور پروفیسر مسعود حسن رضوی نے ہماری شاعری میں سہمے سہمے انداز میں فن شعر کو اجاگر کیا تھا۔

" حرفِ برہنہ" میں پروفیسر عنوان چشتی نے فن کی عظمت کا بیان دوٹوک انداز میں کیا ہے۔ انھوں نے فن اور فنکار کو سچ کا کڑوا زہر پینے کی ترغیب دی ہے کہ فن حقیقت کا زہر پی کر ہی ادبی اقدار کو زندگی دے سکتا ہے۔

" حرف برہنہ" اس اعتبار سے فن کو بحیثیت فن پرکھنے والی اردو تنقید کی پہلی تصنیف ہے۔ جس میں مشرقی شعریات اور اردو ادب کی روایات کا پوری طرح احترام اور اہتمام کیا گیا ہے ـــــ " حرف برہنہ" کے تبصرے نہ مدّاحی ہیں اور نہ یکلخت مذمت بلکہ یہ ایک آئینہ ہے جس میں اردو ادب کے پالن ہار اپنا چہرہ واضح دیکھ سکتے ہیں۔ اس آئینہ پر نہ جماعت کی گرد ہے نہ مخالفت کی دھند نظر آتی ہے۔

پروفیسر عنوان چشتی اردو کے ایک مستند نقاد ہیں۔ حرفِ برہنہ پروفیسر موصوف کا شاہکار ہے۔ حرفِ برہنہ اردو تنقید کے بکھرتے ہوئے شیرازہ کو یکجا کرنے کا فرض ہی ادا نہیں کرتا بلکہ اردو تنقید کی روایت کو صحیح سمت بھی عطا کرتا ہے۔

ہیرلڈیم

عزیز احمد

چنگیز خاں ـ فاتح عالم

سترھواں باب

چنگیز خاں کا شکار

ادھر وہ دونوں ارخون بحیرۂ خزر کے پچھم میں یورش کر رہے تھے۔ ادھر خان کے دو بیٹے اس دوسرے سمندر تک جا پہنچے جو چاروں طرف خشکی سے گھرا ہوا ہے اور جسے بحیرۂ خوارزم کہتے ہیں۔ وہ اس لیے بھیجے گئے تھے کہ محمد شاہ کے متعلق اطلاع بھیجیں اور اگر وہ واپس پلٹے تو اس کا راستہ روک دیں۔ بالآخر جب انھیں اطلاع ملی کہ وہ تو مر کے دفن بھی ہو چکا تو وہ دریائے جیحوں کے چکنی مٹی کے کنارے کے راستے سے خوارزمیوں کے آبائی شہر کو واپس ہوئے۔

یہاں مغلوں نے بڑے طویل اور سخت محاصرے کا آغاز کیا۔ بڑے بڑے پتھر یہاں قریب میں نہیں ملتے تھے۔ اس لیے اُن کے بجائے درختوں کے قد آور تنوں کو پانی میں بھگو بھگو کے اس قدر وزنی بنا دیا گیا کہ منجنیقوں سے پھینکنے کے کام آسکیں۔ ایک ہفتہ تک فصیل کے اندر دست بدست لڑائی ہوتی رہی۔ اس میں مغلوں نے مؤرخوں کے بیان کے مطابق روغنِ نفت استعمال کیا۔ اس کا استعمال انھوں نے مسلمانوں ہی سے سیکھا ہوگا۔ جو اس کو یورپ کے صلیبی جنگجوؤں کے مقابلے میں بڑے مؤثر

طریقے پر پھینکا کرتے تھے۔ بالآخر خوارزم کا دارالسلطنت اور گنج فتح ہو گیا اور خان کے دونوں بیٹے قیدیوں اور مال غنیمت کے ساتھ خان کے قلب لشکر کو واپس ہوئے۔ لیکن کمزور باپ کا جری فرزند جلال الدین خوارزم اُن کے چنگل سے بچ کر نکل گیا تاکہ ان کے مقابلے میں تازہ فوجیں فراہم کر سکے۔

اس عرصہ میں سخت گرمیوں کے زمانے میں چنگیز خاں نے نشیبی میدانوں سے اپنی فوجیں ہٹا لیں۔ یہاں بڑی جھلسانے والی خشک گرمی پڑتی تھی۔ جو اس کے سپاہیوں کے لیے بڑی تکلیف دہ تھی۔ کیونکہ وہ گوبی کے بلند میدانوں کی آب و ہوا کے عادی تھے۔ وہ انھیں جیحوں کے اس پار کے خنک پہاڑوں میں لے گیا۔

گھوڑوں کے گلّے چراگاہوں میں چرنے میں مشغول تھے۔ اس نے اپنی فوج کو مصروف رکھنے کے لیے اور ان کی تنظیم برقرار رکھنے کے لیے موسم بھر کے شکار کا حکم نافذ کیا۔ یہ اردو کا بڑا محبوب مشغلہ تھا۔

شکار مغلوں کے لیے باقاعدہ یورش اور حملے سے کم نہ ہوا کرتا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ اس میں بجائے انسانوں کے جانوروں سے مقابلہ کیا جاتا۔ شکار میں پورا اُردو حصّہ لیتا۔ اس کے قاعدے خود خان نے مرتب کیے تھے اور اس لیے اٹل تھے۔

میر شکار جو جی کسی اور مہم میں باہر مصروف تھا، اس لیے اس کا نائب گھوڑا دوڑاتا ہوا پہاڑیوں میں کئی سو میل کا چکّر کاٹ کے شکار کے لیے دیکھ بھال کر آیا۔ مختلف دستوں کے لیے جھنڈے نصب کر دیے گئے کہ وہ کہاں کہاں سے شکار کے لیے آگے بڑھیں۔ اُفق کے اُس پار گرتائی کا انتخاب کیا گیا۔ گرتائی وہ مقام ہوتا تھا جہاں شکارگاہ کی حد مقرر ہوتی تھی اور اس پر بھی نشان لگا دیا جاتا تھا۔

اب دیکھیے۔ اردو کے دستے بڑی توانائی اور تندرستی کے عالم میں دائیں بائیں آگے بڑھے۔ شکاریوں کا حکم ہوتا تو کھلی ہوا میں راتوں کو بسیرا کر لیتے۔ انتظار کرتے رہتے کہ خان کی سواری آ جائے اور پھر قرناؤں اور باجوں کے شور کے بعد انھیں آ جھپٹنے کا حکم ملے۔ وہ ایک ہلکے سے نیم دائرے کی شکل میں اسّی میل زمین پر

ہوئے ہیں

جیسے ہی خان کی سواری آ پہنچی اور خان کے جلو میں بڑے بڑے سپہ سالار شہزادے اور خان کے جواں سال پوتے آ گئے شہسوار اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہو گئے۔ دو قطاروں میں جم کے صف آراء ہوئے۔ ان کے پاس وہ تمام ہتھیار اور وہ ساراساز و سامان تھا، جو انسانوں کے مقابل میں لڑنے میں استعمال ہوتا ہے۔ اور ان کے علاوہ بید کی ڈھالیں بھی تھیں۔

گھوڑے موج در موج آگے بڑھے۔ افسر پیچھے رہ گئے۔ اور سپاہیوں نے آگے بڑھ کے جانوروں کو ہانک لگائی۔ سپاہیوں کو ممانعت تھی کہ جانوروں کے مقابلے میں ہتھیار استعمال کریں۔ اگر کوئی چوپایہ شکاریوں کی صف سے بچ کر نکل جاتا تو یہ بڑی ذلت کی بات سمجھی جاتی۔ وہ جھاڑیوں کو کچلتے ہوئے، گھاٹیوں کو چھانتے ہوئے اور پہاڑوں پر چڑھتے ہوئے آگے بڑھے۔ جب کوئی شیر یا بھیڑیا کسی جھاڑی سے نکلتا ہوا دکھائی دیتا تو وہ بڑی زور سے نعرے لگاتے اور شور مچاتے۔

رات کو زیادہ مشکل پیش آتی۔ شکار کا پہلا مہینہ گزر جانے پر یہ حال تھا کہ جانوروں کی بہت بڑی تعداد انسانوں کے اس نیم حلقے کے آگے آگے مجتمع ہو گئی تھی سپاہی پڑاؤ میں رات بسر کرتے، الاؤ جلاتے۔ سنتری مقرر تھے۔ یہاں تک کہ معمولِ جنگ کے مطابق اندر داخل ہونے یا باہر جانے کے لیے راز کا لفظ بھی رائج ہوتا۔ افسر پڑاؤ کا گشت کرتے۔ ایسے وقت میں طلایہ گردی آسان نہ تھی۔ جب کہ پہاڑوں کے سارے چوپائے اُن کے آگے آگے ادھر سے ادھر پھرتے تھے۔ چوپایوں کی آنکھیں زمین پر شعلوں کی طرح چمکتی معلوم ہوتیں۔ بھیڑیوں کے چلانے اور چیتوں کے دھاڑنے کی آوازیں خاموشی کو بار بار توڑتیں۔

ایک مہینہ اور گزر گیا تو دشواری بڑھ گئی۔ اب نیم دائرہ سمٹ کے دائرہ بننے لگا۔ اور جانوروں کے ہجوم کو بھی یہ اندازہ ہونے لگا کہ انھیں ہنکایا جا رہا ہے۔ اب شکار کی سخت گیری میں کسی طرح کی نرمی کی اجازت نہ تھی۔ اگر کوئی لومڑی زمین

میں گھس جاتی تو زمین کھود کے اسے نکالا جاتا۔ اگر کوئی ریچھ چٹانوں کے درمیان کسی سوراخ میں جا چھپتا تو کسی نہ کسی سپاہی پر لازم تھا کہ اُسے باہر نکالے اور شرط یہ تھی کہ ریچھ زخمی نہ ہونے پائے۔ نوجوان جنگجوؤں کے لیے اپنی ہنر مندی اور بے خوفی کے جوہر دکھانے کا بڑا اچھا موقع تھا۔ خاص طور پر اس وقت جب کوئی اکیلا جنگلی سور یا جنگلی سوروں کا گلہ پلٹ کے سواروں کی صف پر حملہ کرتا۔

صف کا ایک حصّہ ایک موڑ پر ایک دریا کے چوڑے پاٹ پر جا نکلا۔ فوراً قاصد دوڑائے گئے کہ شکاریوں کے سارے نیم حلقے میں یہ حکم پہنچا دیں کہ جب تک دریا پار نہ کر لیا جائے صف کا باقی حصّہ بھی ٹھہرا رہے۔ ہنکائے ہوئے جانور پہلے ہی دریا کو پار کر چکے تھے۔

سن رسیدہ چنگیز خاں کبھی یہاں، کبھی وہاں نمودار ہوتا۔ اپنے سپاہیوں کے تیور دیکھتا اور یہ دیکھتا کہ افسران سپاہیوں کی کس طرح نگہداشت کر رہے ہیں۔ شکار کے دوران میں تو اس نے کچھ نہ کہا لیکن ایک ایک تفصیل اسے اچھی طرح یاد تھی۔

شکاریوں کی رہبری میں سپاہیوں کا نیم حلقہ گرتائی کے قریب پہنچتے پہنچتے تنگ حلقہ بن گیا۔ جانور اب اس دباؤ کو محسوس کرنے لگے۔ ہرن ادھر اُدھر کلیلیں بھرتے نظر آتے اور ران کے پہلو کانپتے ہوئے دکھائی دیتے۔ شیر ادھر اُدھر پلٹتے اور سر جھکا کے گرجتے۔ گرتائی سے باہر نظروں سے اوجھل حصّہ مکمّل ہو گیا تھا۔ اور شکار کے اطراف شکنجے کی طرح تنگ ہو رہے تھے، نقاروں، قرناؤں اور باجوں کی گونج اور چیخ پکار تیز ہوتی جا رہی تھی۔ اب سپاہیوں کی صفیں دہری تہری تھیں۔ چنگیز خاں نے انسانوں اور بے قابو جانوروں کے ہجوم کے پاس پہنچ کر اشارہ کیا۔ سواروں نے اس کے آگے بڑھنے کے لیے جگہ کر دی۔

پرانی رسم کے مطابق نرغے میں آئے ہوئے جانوروں کے درمیان سب سے پہلے خان کو پہنچنا چاہیے تھا۔ خان کے ایک ہاتھ میں ننگی تلوار تھی دوسرے ہاتھ میں کمان۔ اب ہتھیار چلانے کی اجازت تھی۔ مؤرخوں کا بیان ہے کہ سب سے زیادہ وحشی درندوں

کوچ کے چنگیز خاں نے ان پر حملہ کیا۔ ایک شیر کو تیروں سے مارا اور بھیڑیوں کے قریب پہنچ کے اپنے گھوڑوں کی لگام روک لی۔

جب وہ کئی درندے مار چکا تو پھر حلقہ سے باہر نکل آیا۔ اور ایک پہاڑی پر چڑھ کے جہاں سے گرتائی کا منظر نظر آتا تھا شہزادوں اور سپہ سالاروں کے کرتب دیکھتا رہا جو اس کے بعد گرتائی میں گھسے تھے۔ یہ مغلوں کا اکھاڑہ تھا۔ یہاں کے کرتب خانہ بدوشوں کے تھے۔ اور رومتہ الکبریٰ کے اکھاڑوں کی طرح یہاں بھی یہ ہوتا تھا کہ بہت سے لوگ جو اس میں داخل ہوتے، جانور ان کی ہڈیاں چبا ڈالتے اور ان کی لاش باہر پہنچائی جاتی۔
جب جانوروں کے قتلِ عام کی اجازت ملی تو اردو کے جنگجو موج در موج آگے بڑھے اور جو جانور سامنے آیا اسے ہلاک کر ڈالا۔ شکار کو ہلاک کرنے کے لیے ایک پورا دن وقف تھا۔ اس کے بعد دستور کے مطابق اردو کے نوعمر شہزادے اور چنگیز خاں کے پوتے اس کے سامنے حاضر ہو کے درخواست کرتے کہ باقی ماندہ جانوروں کی جان بخشی کی جائے۔ یہ درخواست قبول کر لی گئی اور شکاریوں نے جانوروں کی لاشیں اکٹھا کرنی شروع کیں۔

اس شکار کا مقصد سپاہیوں کو مشق کرانا تھا اور سواروں کی حلقہ بندی کا طریقہ ایسا تھا جو انسانوں کے ساتھ جنگ میں بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

اس سال اس دشمن ملک میں چار مہینے تک شکار ہوتا رہا۔ چنگیز خاں خزاں میں پھر سے یورش کی تیاری کر رہا تھا۔ اور اپنے بیٹے جوجی اور چغتائی سے ملنے کا منتظر تھا جو بحیرۂ جند کے کنارے سے خوارزم شاہ کی موت کی خبر لے کے آرہے تھے۔
اب تک مغل اسلامی ممالک میں بے روک ٹوک آگے بڑھتے چلے آئے تھے۔ انھوں نے اس سرعت سے دریاؤں کو عبور اور شہروں کو فتح کیا تھا جیسے اس زمانے میں کوئی مسافر قافلے اور نوکروں کے ساتھ ایک منزل سے دوسری منزل تک پہنچے۔ خوارزم شاہ غازی جو شروع میں کشور کشائی کے خواب دیکھتا رہا اور آخر میں بڑا بزدل ہو گیا اپنی رعایا کو چھوڑ کے اپنی جان بچانے کی فکر میں بھاگ کھڑا ہوا تھا اور بھاگ کر کبھی اسے

سوائے ذلت اور گداؤں کے سے کفن دفن کے اور کچھ نصیب نہ ہوا تھا۔

ختا کے شہنشاہ کی طرح خوارزم شاہ نے بھی اپنی فوجیں قلعہ بند کر لی تھیں، تاکہ وہ مغلوں کی سوار فوج سے محفوظ رہ سکے۔ یہ مغل فوج عین جنگ کے وقت تک نظروں سے اوجھل رہتی اور پھر بڑی ہی وحشت ناک خاموشی سے اُن اشاروں کے مطابق نقل و حرکت کرتی، جو جھنڈوں کو جنبش دے کے کیے جاتے۔ یہی اشارے افسر ہاتھوں کی جنبش سے اپنے سپاہیوں کے لیے دہرانا یہ اشارے دن کو کیے جاتے۔ کیوں کہ حرب و ضرب کے شور اور قرنا اور طبل جنگ کی گونج میں دشمن و دوست کی آواز کی تمیز نہ رہتی۔ اور کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی۔ رات کو اشارے کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ رنگین قندیلیں سپہ سالار کے نشان یا طوغ کے قریب اوپر چڑھائی یا اتاری جاتیں۔

سیحوں دریا کے کنارے کنارے پہلی یورش کے بعد چنگیز خاں نے اپنی فوج سمرقند اور بخارا میں اکٹھی کر دی تھی جنھیں وہ خوارزم شاہی سلطنت کے دو خاص الخاص شہر سمجھتا تھا۔ بلا کسی خاص دشواری کے اس نے مدافعت کا یہ دوسرا حلقہ بھی درہم برہم کر دیا تھا۔ اب اس کا ارادہ اس حصہ میں جمع تھا جسے دفاع کا تیسرا حلقہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ ایران اور افغانستان کی شاداب پہاڑیوں کا علاقہ تھا۔

ابھی تک مغلوں اور ترکوں ـــ کافروں اور مسلمانوں کے درمیان جو جنگیں ہوئی تھیں وہ مسلمانوں کے لیے بڑی مہلک ثابت ہوئی تھیں۔ ترک مغلوں کو قہر خداوندی کا مظہر سمجھنے لگے تھے۔ وہ یہ سمجھنے لگے تھے کہ گناہوں کی سزا انھیں اسی دنیا میں مل رہی ہے۔

چنگیز خاں کی کوشش یہ تھی کہ ان کا یہ عقیدہ اور پختہ ہو جائے۔ اس نے احتیاطاً مشرق کی طرف اپنے پہلو کا علاقہ بھی صاف کر لیا تھا۔ جیحوں کے منبع کے قریب کی سطح مرتفع پر اس نے بنفس نفیس قبضہ کیا تھا اور مغرب کے اُن شہروں کو فتح کرنے کے لیے اس نے فوج کے اور دستے بھیجے جن کو فتح کیے بغیر جبی نویان اور سوبدائی بہادر آگے نکل گئے تھے۔ لیکن جن کے متعلق انھوں نے خان کو تفصیلی اطلاعیں بھیجی تھیں۔ جب یہ ہو چکا تو

چنگیز خاں نے بلخ پر قبضہ کیا اور اسی کے نواح کے علاقے میں اس نے شکار میں گرمیوں کا موسم بسر کیا تھا۔

یہاں اس نے مسلمان قوموں کے درمیان کی تجارتی شاہراہوں پر قبضہ کیا۔ وہ اس تمام عرصے میں معلومات فراہم کر رہا تھا اور اسے معلوم تھا کہ ابھی اور بھی تازہ دم فوجیں ہیں اور افق کے اس پار یا اس سے بھی زیادہ طاقتور سلطنتیں ہیں۔ جیسے پہلے چینیوں نے اس پر مقابلے کے لیے اسلحہ بندی کی تھی اب سارا عالم اسلام اس کے مقابلے کے لیے مسلح ہو رہا تھا۔ سلطان محمد خوارزم شاہ کی موت اور اس کے دو بیٹوں کے مغلوں کے مقابلے میں شہید ہونے کے بعد مسلمان رعایا اپنے قدرتی رہنماؤں ایرانی شہزادوں اور سیدوں کے جھنڈوں کے تلے مقابلے کے لیے جمع ہو رہی تھی۔
چنگیز خاں کو اس صورتِ حال کا علم تھا۔ اُسے معلوم تھا کہ اصلی زور آزمائی کا موقع اب آنے والا ہے۔ یہ کہ شاید دس لاکھ فوج، سوار اور کیل کانٹے سے درست اس سے مقابلہ کرنے کے لیے آگے بڑھنے کو تیار ہے۔ فی الحال اس فوج کا کوئی شایان شان سپہ سالار نہ تھا اور یہ اس کے اطراف درجن بھر سلطنتوں میں منتشر تھی۔

یورش کے اس دوسرے سال میں مغل اردو کی جملہ تعداد بارہ تومانوں سے زیادہ نہ ہوگی۔ یعنی ایک لاکھ سے کچھ زیادہ سپاہی۔ ایغوروں کا سردار ایدیقوت اور المالیق کا عیسائی بادشاہ اس سے اجازت لے کے طیان شان کے پہاڑوں کے اس پار واپس ہو چکے تھے۔ اُس کے بہترین سپہ سالار جبی نویان اور سوبدائی بہادر دو تومانوں کے ساتھ دور مغرب میں تھے۔ تغاچار نویان جو اس کے باقی ماندہ ارخونوں میں سب سے زیادہ بھروسے کے قابل تھا نیشاپور کے محاصرے میں کام آچکا تھا۔ مقولی بہادر ختا میں نیابت کا فرض انجام دے رہا تھا، ارخونوں کی تعداد گھٹ چکی تھی اور چنگیز خاں نے سوبدائی بہادر سے مشورہ لینے کی ضرورت محسوس کی۔

اس لیے اس نے اپنے اس محبوب سپہ سالار کو بحیرۂ خزر کے اس پار سے واپس بلا بھیجا۔ سوبدائی فرمان کی تعمیل میں بلخ واپس آن پہنچا اور کچھ روز خان سے اور اس

سے مشاورت ہوتی رہی۔ پھر وہ سوار ہو کے ایک ہزار میل کے فاصلے پر اپنے لشکر کے صدر کو واپس چلا گیا۔

اب خان کا مزاج بدل چکا تھا اور اب وہ شکار کے متعلق نہیں سوچ رہا تھا۔ اس نے اپنے بڑے بیٹے جوجی کو ملامت کی کہ آپس کی لڑائی میں اس نے اورگنج کی تسخیر میں بہت دیر لگا دی۔ یا شاید اس لیے ملامت کی کہ اس نے جلال الدین خوارزم شاہ کو بچ کر نکل جانے دیا۔ ضدی اور گستاخ جوجی کو اردو سے باہر چلے جانے کا حکم دیا گیا۔ اپنے نجی سپاہیوں کے ساتھ وہ بحیرۂ خوارزم کے اس پار کی چراگاہوں میں چلا گیا۔

تب چنگیز خاں نے اپنے اردو کو آگے بڑھنے کا حکم دیا۔ محض نقل و حرکت کرنے یا لاپروائی اور حقارت سے دشمن کو لوٹنے کھسوٹنے کے لیے نہیں۔ اس مرتبہ اس کا ارادہ تھا کہ اس کے اطراف کے مسلمان ملکوں میں لڑنے بھڑنے کے قابل مردوں کی جو عظیم الشان آبادی ہے اُس کا قتل عام کردے۔

اٹھارواں باب

تولی کا تختِ زریں

ایک خراسانی شہزادہ اپنے وقائع میں لکھتا ہے: "میں اس زمانے میں اپنے قلعہ میں رہا کرتا تھا جو ایک اونچے سنگلاخ قلۂ کوہ پر واقع تھا۔ یہ خراسان کے بڑے حصین قلعوں میں شمار ہوتا تھا اور اگر راوی کا قول صحیح ہے تو یہ اس زمانے سے میرے آباء واجداد کے تصرف میں تھا جب کہ اس علاقے کے لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے۔ چونکہ یہ قلعہ صوبہ کے مستقر کے نزدیک تھا۔ اس لیے یہ ان مفرور قیدیوں اور تاتاریوں کے ہاتھوں اسیری یا موت سے پناہ گزین باشندوں کے لیے دارالامان کا کام دیتا تھا

کچھ عرصہ کے بعد تاتاری اس قلعے کے سامنے نمودار ہوئے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ اس قلعہ کا سر کرنا مشکل ہے تو وہ اس شرط پر محاصرے سے دست بردار ہونے کے لیے تیار ہوئے کہ اس کے عوض میں انھیں سوتی کپڑے کے دس ہزار لبادے، اور بہت سی اور وافر اشیا اور ساز و سامان دیا جائے، حالانکہ وہ اس وقت نیشاپور کی تسخیر کے بعد مالِ غنیمت سے لدے ہوئے تھے۔

"میں اس پر راضی ہوگیا لیکن جب یہ سوال پیدا ہوا کہ خراج کا یہ سامان اُن تک کون لے جائے تو اس کے لیے کوئی تیار نہ ہوا کیوں کہ سب یہ جانتے تھے کہ چنگیز خاں کا معمول یہ تھا کہ جو کوئی مغلوں کے ہاتھ پڑتا تھا تہ تیغ کر دیا جاتا تھا۔ بالآخر دو ضعیف العمر آدمی اس کام کے لیے تیار ہوئے اپنے بال بچوں کو وہ میرے حوالے کر گئے کہ اگر وہ قتل کر دیے گئے تو میں ان کے اہل و عیال کی کفالت کا ضامن بنوں اور یہی ہوا کہ واپس جانے سے پہلے تاتاریوں نے ان دونوں بوڑھوں کو قتل

کر دیا۔

بہت جلد یہ وحشی سارے خراسان میں پھیل گئے۔ جب یہ کسی ضلع میں پہنچتے تو آگے آگے اس علاقے کے دہقانوں کو ہنکاتے اور جب کسی شہر کا محاصرہ کرتے تو قیدیوں کو منجنیقوں اور محاصرے کے سارے ساز و سامان کی تیاری کے لیے استعمال کرتے۔ ہر طرف ہراس و ویرانی طاری تھی۔ جو قید ہو جاتا وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ مطمئن ہوتا جو اپنے گھر میں اس کشش و پنج میں رہتا کہ معلوم نہیں محاصرے کے بعد اس کا کیا انجام ہونے والا ہے۔ منجنیقوں پر غلامی کی محنت کے لیے سردار اور امیر بھی اپنے سپاہیوں اور غلاموں کے ساتھ ہنکائے جاتے جو مغلوں کے حکم کی تعمیل نہ کرتا، بلا استثنا موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا۔

خراسان کے زرخیز علاقوں پر حملے کے لیے چنگیز خاں نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے تولی کو، جو امیر جنگ بھی تھا، سپہ سالار مقرر کیا تھا۔ اسے یہ حکم ملا تھا کہ وہ جلال الدین خوارزم کو تلاش کرے لیکن یہ خوارزمی شاہزادہ کسی طرح اس کے ہاتھ نہ آتا تھا۔ مغل فوج نے مرو پر حملہ کیا۔ مرو کا شہر بیابان کا لعل سمجھا جاتا تھا اور خوارزم کے بادشاہوں کی تفریح گاہ تھا۔ یہ دریائے مرغاب کے کنارے آباد تھا اور اس کے کتب خانوں میں ہزارہا بیش بہا مسودے اور قلمی نسخے تھے۔

مغلوں نے اس شہر کے نواح میں ترکمانوں کے ایک دستے کو طلایہ گری کرتے دیکھا اور اسے منتشر کر دیا۔ تولی نے فصیلوں کو چکر لگا کے شہر کے حصاروں کا اندازہ لگایا۔ مغل صفیں اور قریب کر لی گئیں۔ اور مکمل محاصرہ کر لیا گیا۔ ترکمانوں سے لوٹے ہوئے جانور چراگاہوں میں چرنے کے لیے چھوڑ دیے گئے۔

اس محاصرے میں چنگیز خاں کے اپنے محافظ دستے کے ایک ہزار چنے ہوئے مغل مارے گئے۔ اور تولی کے غیظ و غضب کی کوئی انتہا نہ تھی۔ تولی مرو کی فصیلوں پر پیہم حملے کرتا رہا۔ اس نے خندق کے اطراف ریت کی دیوار سی لگائی اور حملے سے پہلے تیروں کی بوچھار کرتا رہا۔ اکیس دن تک یونہی سخت لڑائی ہوتی رہی۔ اور اس کے بعد جب

لڑائی ذرا مدھم ہوئی تو مغلوں کے پاس ایک امام کو بھیجا گیا جس کی بڑی خاطر تواضع ہوئی۔
اور جو حفاظت سے واپس اپنی فوج تک پہنچا دیا گیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام شہریوں کی طرف سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ اسے قلعہ دار نے
بھیجا تھا۔ جس کا نام مجیر الملک تھا۔ مطمئن ہو کے قلعہ دار خود چاندی کے ظروف اور مرصع
لبادوں کے بیش بہا تحائف لے کے مغلوں کے خیموں تک گیا۔

تولی جو مکر و فریب میں طاق تھا اُس نے ایک اعزازی خلعت مجیر الملک کے لیے
بھیجی اور اپنے خیمے میں آکر کھانا کھانے کی دعوت دی اور یہاں اس نے ایرانی قلعہ دار
و یقین کرا دیا کہ اس کی اپنی جان بخشی کر دی جائے گی۔

تولی نے یہ تجویز پیش کی "اپنے دوستوں اور چنے ہوئے ساتھیوں کو بھی بلا لو
ں ان کو اعزاز و منصب بخشوں گا"

مجیر الملک نے ایک نوکر کو بھیج کے اپنے قریبی دوستوں کو بلا بھیجا اور وہ بھی اس
ہیانت میں قلعہ دار کے پاس آ بیٹھے۔ تولی نے اس وقت مرو کے چھے سو امیر ترین آدمیوں
، فہرست مانگی اور قلعہ دار اور اس کے دوستوں نے فرماں برداری کے ساتھ یہ فہرست
سے لکھ کے دے دی جس میں شہر کے متموّل ترین زمینداروں اور تاجروں کے نام شامل تھے۔

مر مجیر الملک نے وحشت کے عالم میں یہ دیکھا کہ مغلوں نے اس کے تمام ساتھیوں کا گلا
ونٹ دیا۔ تولی کے افسروں میں سے ایک چھ سو آدمیوں کی ایک فہرست کو لے کے
رو کے دروازے پر گیا۔ فہرست قلعہ دار کے قلم کی لکھی تھی اور اس نے قلعہ دار کے نام
ان چھ سو آدمیوں کو طلب کیا۔

رفتہ رفتہ یہ چھ سو آدمی بھی آگئے اور انھیں حراست میں لے لیا گیا۔ اب مغلوں
، قلعے کے دروازے پر قبضہ کر لیا اور ان کے سوار دستے مرو کی گلیوں میں گھس پڑے۔

ہر کے سارے باشندوں کو اپنے اہل و عیال سمیت باہر میدان میں نکلنے کا حکم دیا
اور یہ حکم بھی ملا کہ جتنا سامان وہ اپنے ساتھ لے جا سکتے ہوں لے جائیں۔ چار دن
، شہر خالی ہوتا رہا۔

ایک سنہرے تخت پر قیدیوں کے ہجوم میں بیٹھا ہوا تولی یہ سارا نظارہ دیکھتا رہا۔ اس کے افسر چن چن کے ایران کے فوجی افسروں کو اس کے سامنے پیش کرتے رہے۔ ان افسروں کے سر کاٹے جاتے رہے اور مرو کی ساری رعایا بے لبسی کے عالم میں دیکھتی رہی۔

پھر مرد، عورتیں، بچے تین گروہوں میں الگ کیے گئے۔ مردوں کو زمین پر لیٹ جانے کا حکم ملا۔ اس طرح کہ اُن کے ہاتھ پشت کی طرف بندھے تھے۔ اس پورے مجمع کو مغلوں میں تقسیم کر دیا گیا جو ان سب کا گلا گھونٹتے رہے۔ یا ان کے ٹکڑے ٹکڑے کرتے رہے۔ صرف چار سو کاریگر زندہ رہنے دیے گئے۔ جن کی مغل اردو کو ضرورت تھی۔ کچھ بچے غلام بنا کے باقی رکھے گئے۔ چھ سو امیروں کا بھی یہی کچھ حشر ہوا۔ پہلے تو انھیں طرح طرح کے عذاب دیے گئے، یہاں تک کہ انھوں نے بتا دیا کہ ان کا مال دولت کہاں کہاں دفن ہے۔

مغلوں نے خالی مکانوں کو خوب غارت کیا۔ دیواریں زمین کے برابر کر دی گئیں۔ پھر تولی نے باگ موڑی۔ سارے شہر میں بظاہر صرف پانچ ہزار مسلمان زندہ بچے جو تہ خانوں اور نالیوں میں جا چھپے تھے، لیکن یہ بھی زیادہ دیر تک بچنے نہیں پائے۔ اردو کے کچھ سپاہی شہر کو واپس آئے۔ ان لوگوں کا کھوج لگا کے انھیں بھی قتل کر دیا اور اس شہر میں ایک انسان بھی باقی نہیں رہنے دیا گیا۔

اسی طرح یکے بعد دیگرے حیلے اور فریب سے مرو کے ساتھ کے اور شہر بھی فتح کر لیے گئے۔ ایک جگہ کچھ لوگوں نے اس طرح اپنی جان بچانا چاہی کہ لاشوں کے ہجوم میں خود بھی مردہ بن کے لیٹ گئے۔ مغلوں نے یہ سُن کے یہ حکم جاری کر دیا کہ آئندہ سے شہر کے باشندوں کا قتل عام ہو تو ہر ایک کا سر قلم کر دیا جائے۔ ایک اور شہر کے ملبے میں کچھ ایرانی زندہ باقی رہ گئے تھے، مغلوں کا ایک دستہ اس حکم کے ساتھ واپس بھیجا گیا کہ ان باقیماندہ آدمیوں کو بھی تہہ تیغ کر ڈالے۔ خانہ بدوش مغل ان کے پڑاؤ پر جا پہنچے اور ان بدنصیبوں کو بڑی بیدردی سے قتل کیا۔ ان پر اتنا بھی ترس نہ کھایا جتنا جانوروں پر شکار کے وقت انھیں ترس آتا تھا۔

مغلوں کی جنگ بھی بڑی حد تک جانوروں کے شکار کی طرح تھی۔ ہر ترکیب، ہر انوکھی

چالاکی استعمال کی جاتی کہ بنی نوع انسان کا بیخ و بنیاد سے استیصال کیا جائے۔ ایک اور تسخیر شدہ مسمار شہر کے ویرانے میں مغلوں نے ایک قیدی مؤذن کو ایک مسجد کے مینار سے اذان دینے پر مجبور کیا، جو مسلمان گوشوں اور کناروں میں چھپے ہوئے تھے یہ سمجھ کر باہر نکل آئے کہ یہ خونخوار حملہ آور شہر کو چھوڑ کے جا چکے ہیں۔ ان مسلمانوں کا قتل عام کر دیا گیا۔

جب مغل کسی شہر کو مسمار کر کے آگے بڑھتے تو اس کے نواح میں اناج کی جتنی فصلیں ہوتیں انھیں کچل ڈالتے یا جلا دیتے تاکہ اگر کچھ لوگ ان کی تلوار کی زد سے بچ گئے ہوں تو فاقہ کر کے مر جائیں اور گنج میں جہاں انھیں طویل محاصرے کی صعوبت برداشت کرنی پڑی تھی۔ انھوں نے یہاں تک زحمت اٹھائی کہ شہر کے پیچھے دریا پر بندھ باندھ کے اس کا راستہ اس طرح بدلا کہ شہر کے مکانوں اور دیواروں کے بنیئے تک سیلاب کی زد میں آگئے۔ دریائے سیحون کے اس طرح رخ بدلنے پر ماہرینِ جغرافیہ بہت دنوں تک حیران رہے۔

آج ان خونیں تفصیلوں کے بیان ہی سے دہشت معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی جنگ تھی جو ہر حد سے متجاوز تھی۔ اس حد تک جیسی دوسری عالمگیر جنگ۔ یہ بغیر منافرت کے بنی نوع انسان کا قتل عام تھا جس کا مقصد محض انسانوں کو فنا کرنا تھا۔

اس قتل عام نے عالم اسلام کے قلب کو ایک طرح کا چٹیل میدان بنا دیا۔ جو لوگ اس قتل عام سے بچ جاتے وہ روحانی طور پر اس قدر مضمحل اور پریشان ہوتے کہ بجز کسی نہ کسی طرح کچھ کھا لیتے اور پھر چھپ جانے کے وہ کسی کام کے نہ رہتے۔ خوف و ہراس ان پر اتنا طاری رہتا کہ شہر کے ویرانے کو جس پر گھاس اُگ آتی تھی کسی طرح نہ چھوڑتے، یہاں تک کہ وہ بھیڑیے جو لاشوں کو کھانے کے لیے آتے انھیں وہاں سے بھگا دیتے یا انھیں بھی لاشوں کے ساتھ کھا جاتے۔ حکم یہ تھا کہ مسمار شدہ شہروں میں پھر سے انسان آباد نہ ہونے پائیں۔ ان شہروں کے نشان اس سرزمین پر داغوں کی طرح باقی رہتے جو کسی زمانے میں بڑی زرخیز تھیں۔ ایک مرتبہ سے زیادہ یہ ہوا کہ جہاں کوئی شہر آباد تھا وہاں ہل چلایا گیا۔ اور غلہ کاشت کیا گیا۔

ان خانہ بدوشوں کے نزدیک انسانی زندگی کی قیمت اس زمین سے کم تھی جس

سے غلہ اُگتا ہے اور جس پر درندے چلتے پھرتے ہیں، اس لیے وہ ایک سرے سے شہروں کو نیست و نابود کر رہے تھے۔ چنگیز خاں نے بغاوت کی تحریک کو شروع ہی سے مفلوج کر دیا تھا۔ قبل اس کے کہ اس کے خلاف مقاومت کی جائے، اس نے سرے سے اُس کا سدّباب کر دیا تھا۔ وہ کسی طرح کے رحم کا قائل نہ تھا۔

اس نے اپنے اُرخونوں سے کہا تھا "خبردار میرے دشمنوں پر رحم نہ کھانا بجز اس کے کہ میں خاص طور پر حکم دوں۔ اس طبیعت کے آدمی محض ظلم و تعدّی سے اپنا فرض پہچانتے ہیں۔ جب کوئی دشمن شکست کھاتا ہے تو خود بخود مطیع نہیں ہو جاتا بلکہ ہمیشہ اپنے نئے مالک سے نفرت کرتا رہتا ہے۔

اس نے یہ طریقے گوبی میں استعمال نہیں کیے تھے۔ اور نہ ختیا میں اتنا ظلم و جبر کیا تھا یہاں دنیائے اسلام کے لیے وہ فی الحقیقت قہرِ عذاب بن گیا۔ اس نے تولی کو بڑی سختی سے لعنت ملامت کی تھی کہ اس نے جلال الدین خوارزم کے دس ہزار حامیوں کے سوا ہرات کے باشندوں نے اس کے جوئے کے خلاف بغاوت کی اور مغل صوبہ دار کو قتل کر ڈالا۔

جب نوجوان سلطان جلال الدین خوارزم شاہ کسی شہر میں پہنچتا اور وہاں کے باشندوں کو جوش دلاتا تو لمحہ بھر کے لیے ان شہروں میں آگ سی فروزاں ہو جاتی لیکن بہت جلد ان شہروں کے دروازوں پر مغل فوجیں نمودار ہوتیں۔ ہرات کی قسمت بھی اتنی ہی سیاہ نکلی جتنی مرو کی تھیں۔ بڑی بیدردی اور خونخواری سے مقاومت کی چنگاریاں بجھائی گئیں۔ تھوڑے عرصے کے لیے ایک حقیقی خطرہ رونما ہوا تھا، یہ مغلوں کے خلاف جہاد کا تھا۔

راسخ العقیدہ مسلمان جب آپس میں سرگوشی کرتے تو وہ چنگیز خاں کو "ملعون" کہتے لیکن جوش کی یہ آگ بھی بجھ گئی۔ اہلِ اسلام کا ایک حقیقی سردار موجود تھا، جلال الدین خوارزم شاہ۔ لیکن عالمِ اسلام کا قلب مسمار ہو چکا تھا۔ جلال الدین خوارزم شاہ جو اکیلا یہ صلاحیت رکھتا تھا کہ دنیا بھر کے منتشر مسلمانوں کو یکجا کر کے حملہ آوروں کے مقابلے کے لیے میدان میں آئے، اس کے تعاقب میں مغلوں کے ہراول دستے اس طرح مصروف تھے کہ وہ سرحد ہی سرحد پر رہتا تھا اور اسے نہ اس کا وقت مل سکا اور نہ موقع کہ کوئی بڑی فوج مجتمع کر سکتا۔

جب دوسری سرگرمیاں آئیں تو گرمیوں کی شدت کے زمانے میں چنگیز خاں اپنے اردو کے بڑے حصے کے ساتھ کوہ ہندوکش کی شجر پوش بلندیوں پر چلا گیا۔ جس کے نیچے تبتی ہوئی وادیاں تھیں۔ یہاں اس نے اپنی فوج کو آرام کرنے کے لیے پڑاؤ ڈالنے دیا۔ قیدیوں کو اس نے گندم کی کاشت پر لگایا۔ ان قیدیوں میں امیر فقیر، قاضی اور غلام سب ہی طرح کے لوگ تھے۔ اس مرتبہ شکار نہیں ہوا۔ اس کے لشکر کو بھی بیماریوں نے کافی تاراج کیا تھا۔

یہاں اس کے لشکریوں نے پامال درباروں کے ریشمی شامیانوں میں کوئی مہینہ بھر آرام کیا۔ ترک اتابکوں اور ایرانی امرا کے بیٹے ان کی ساقی گری کرتے تھے۔ دنیائے اسلام کی مظلوم عورتیں مغلوں کے پڑاؤ میں بے نقاب ماری ماری پھرتی تھیں۔ گیہوں کے کھیتوں میں کام کرنے والے مزدور ان کو وحشت زدہ آنکھوں سے دیکھتے۔ ان کاشت کرنے والوں کے پاس ستر پوشی بھر کے چیتھڑے مشکل سے باقی رہ گئے تھے اور جب مغل سپاہی انھیں کھانا کھلانے کا حکم دیتے تو وہ کتوں کے ساتھ بچے کھچے کھانے کے لیے چھین جھپٹ کرتے

وحشی ترکمان جو قافلوں کی رہزنی کیا کرتے تھے، پہاڑوں کی چوٹیوں سے اتر کے آتے اور حملہ آوروں سے گھل مل جاتے اور بڑی حیرت سے سونے چاندی اور مرصع ملبوسات کو گھور گھور کر دیکھتے، جو انبار در انبار خیموں کے سائے میں پڑے ہوئے تھے کہ گوبی پہنچائے جائیں۔ یہاں مریضوں کے معالجے کے لیے طبیب بھی تھے۔ ان وحشی خانہ بدوشوں کے لیے طبیب بڑی نادر جنس تھے۔ علما بھی تھے جو ختا کے حکماء سے بحث مباحثہ کرتے اور گوبی کے غارت گر مروت اور بے تعصبی سے ان کے مناظرے سنتے جو آدھے ان کی سمجھ میں آتے اور آدھے نہ آتے اور انھیں اس کی پروا بھی نہیں تھی۔

لیکن چنگیز خاں کے سامنے ایک نہایت وسیع اور عظیم الشان کام نظم و نسق کا قیام تھا۔ ختا کے ارخونوں کے پاس سے اور روس کے میدانوں سے سوبدائی بہادر کے قاصد آتے۔ وہ خود تو دو محاذوں پر جنگی کارروائی کی رہنمائی کر رہا تھا لیکن

یہ بھی ضروری تھا کہ وہ گوبی میں خانوں کی مجلسِ مشاورت سے اپنا ربط برقرار رکھے۔
چنگیز خاں محض پیغاموں سے مطمئن نہ تھا۔ اُس نے حکم دیا کہ اس کے ننتا کے مشیر ہندوکش میں اس کے پاس آئیں۔ ہندوکش سنگلاخ چٹانوں کے تنگ راستے اور بیابانوں کی سطح انھیں پسند آئی ہو یا نہ آئی ہو، ہر ایک نے بلاچون وچرا تعمیل کی۔
مشرق و مغرب کے درمیان نئی شاہراہیں کھولنے کے لیے چنگیز خاں نے "یام" کو ایجاد کیا۔ یہ مغلوں کے گھوڑوں کی ڈاک تھی۔ ویسی ہی جیسی تیرھویں صدی کے ایشیا میں ٹٹوؤں کی ڈاک۔

بقیہ: پروفیسر محمد جلالی

"شاید ایں شمارہ آخریں شمارہ ایں مجلہ باشد لذا با ہزاراں دعائے خوش بختی و فیروزی و موفقیت ہای ہمہ گونہ برائے خوانندگان گرامی مجلہ و محصلان ارجمند دانش گاہ روھیل کھنڈ "خدا حافظی می گویم"۔
جلالی صاحب نے اس شمارہ کے ذریعہ مجلہ قارئین اور روھیل کھنڈ یونیورسٹی کے طلبہ و اساتذہ کو ہی صرف خدا حافظ نہیں کہا بلکہ ۲۶ / فروری ۱۹۹۲ء کو پوری دنیائے علم و ادب کو روتا بلکتا چھوڑ کر جوار رحمتِ باری میں اپنا آشیانہ بنالیا۔ ہر نفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔ یہ فرمان قدرت بھی ہے اور مشاہدۂ فطرت بھی۔

ماهنامہ
جامعہ

سالانہ قیمت: ۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۹۰	بابت ماہ جولائی ۱۹۹۳ء	شمارہ ۷

فہرست مضامین

شذرات

سید جمال الدین

کہتے ہیں معاشی بحران ختم ہوگیا، نئی معاشی پالیسی نے ہندوستان کو بین الاقوامی برادری میں ایک نئی حیثیت دی ہے، ورلڈ بینک، آئی۔ایم۔ایف، ملٹی نیشنل، این آر آئی، ان سب کے وسیلے سے ہماری معیشت بین الاقوامی معیشت سے مربوط ہوگئی ہے۔ معاشی ترقی کے راستے ہموار ہوئے ہیں لیکن ساتھ ہی کچھ پیچیدگیاں بھی پیدا ہوئی ہیں۔ نئی معاشی پالیسی کو سب نے قبول نہیں کیا ہے، نکتہ چینی بھی ہوئی ہے لیکن ناقد کوئی مؤثر متبادل نہیں پیش کر سکے ہیں۔ غالباً اسی لیے نئی معاشی پالیسی کا ہر طرف بول بالا ہے۔ نئی معاشی پالیسی کا ایک اہم عنصر پرائیویٹائزیشن (privatisation) کی حوصلہ افزائی ہے، حتیٰ کہ تعلیم کے شعبے میں بھی اعلیٰ تعلیمی اداروں کو حکومت کی طرف سے یہ ہدایات مل رہی ہیں کہ وہ اپنے طور پر وسائل پیدا کریں یا بالفاظ دیگر تعلیم کو بازاری معیشت کا حصہ بنا دیں۔

تعلیم حاصل کرنا ہر شہری کا بنیادی حق ہے، لیکن ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ اب ہر شہری یہ حق حاصل نہیں کر سکے گا۔ غریبی، بے روزگاری، قلیل تنخواہ یا آمدنی اُسے کم از کم اعلیٰ تعلیم کے حصول سے محروم رکھے گی۔ ویسے بھی ہمارے ملک میں دو معیار کے تعلیمی ادارے ہیں۔ ایک سرکاری یا نیم سرکاری جہاں درس و تدریس کی طرف سے غفلت ایک عام بات ہے اور نجی یا پبلک اسکول جہاں تعلیم کا معیار بلند ہے لیکن آسمان کو چھوتی ہوئی فیس اور عطیات کے مطالبوں کی وجہ سے عام شہری کے بچے وہاں داخل نہیں ہو سکتے۔ سرکاری اسکولوں سے فارغ التحصیل طلباء اعلیٰ تعلیمی اداروں میں روایتی کورسوں میں داخلہ پالیں تو بہت ہے لیکن سائنس، انجینیرنگ یا ٹکنالوجی کے کورسوں میں اُنھیں داخلے کی کوئی

امید نہیں ہوتی۔ لہٰذا اعلیٰ تعلیم کا معاملہ اب یہ ہے کہ جس کی مٹھی گرم ہے اُس کی اولاد تو اس سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔ بہ صورت دیگر ٹھن ٹھن گوپال۔ اور اگر حکومت کی ہدایت کے بموجب یونیورسٹیاں اپنے وسائل خود فراہم کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں تو تعلیم عام شہری کی دسترس سے باہر ہو جائے گی۔ کیوں کہ وسائل وہی مہیا کر سکیں گے جن کی جیب گرم ہے۔ مُعلّم اگر سوداگر بنا دیے گئے تو وہ مُعلّم کہاں رہیں گے۔ اُن کی اخلاقیات کا کیا ہوگا، پالیسی ساز طبقہ کیا اُستادوں کو بھی نئی معاشی اخلاقیات پر ڈھالنا چاہتا ہے۔

نئی معاشی اخلاقیات کیا ہے؟ بچپن میں ہم نے ایک بزرگ خاتون کے مُنہ سے سنا تھا "پیسہ، پیسہ کی واہ واہ، پیسہ نہ ہووے پاس، مُنہ سے نہ بولے ساس"۔ نئی معاشی اخلاقیات یہی ہے: "پیسہ، پیسہ کی واہ واہ"۔ پیسہ خریدتا ہے، پیسہ وزیر خریدتا ہے، پیسہ حکومت بناتا ہے، پیسہ حکومت چلاتا ہے اور گراتا بھی ہے، پیسہ راز کھولتا ہے، پیسہ راز خریدتا ہے۔ بوفورس توپ کی خریداری سے لے کر اب تک ہم پیسہ کے تماشے دیکھ رہے ہیں۔ حکومتیں ٹوٹتی، بنتی دیکھی ہیں۔ نوبت یہ پہنچی ہے کہ جیل کی سلاخوں سے باہر آکر ایک ملزم دھمکی دیتا ہے، وہ بھی برسرِعام کہ ہاں ہم نے پیسہ دیا، ایک کروڑ دیا اور وہ بھی کیسے؟ کسی کو خوب سوجھی اُس نے کہا یہ کیا، حزبِ مخالف کے سربراہ نے اسی شخص سے تین کروڑ لیے ہیں، لینے دینے کی باتیں ہیں۔ نہ ہم لینے میں نہ دینے میں۔ البتہ اس لین دین سے جس معاشی اخلاقیات کی تشکیل ہو رہی ہے اس سے ہم سب شہری متاثر ہو رہے ہیں۔ تو لب کُشا کیوں نہ ہوں!

لیکن صاحبو، یہ سب تو دوسرے ملکوں میں بھی ہو رہا ہے۔ جی ہاں، تمام بہت وسیع ہو گیا ہے اور . . . .

شمیم حنفی

ذاکر صاحب

میں نے ذاکر صاحب کو صرف ایک بار دیکھا۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کے ایک جلسۂ تقسیم اسناد میں، جس کو نہرو جی نے خطاب فرمایا تھا، ہندوستان کی کئی ممتاز علمی، سماجی، سیاسی شخصیتوں کے ساتھ ذاکر صاحب بھی تشریف لائے تھے۔ عام انسانوں کے مجمع میں کسی بڑی شخصیت کا الگ سے پہچانا جانا کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے۔ مگر ایسے مقتدر ہجوم میں، جو اپنے زمانے کی بے مثال شخصیتوں پر مشتمل ہو، کسی شخص کا ممتاز دکھائی دینا بے شک ایک غیر معمولی بات ہے۔

اور ذاکر صاحب کا امتیاز صرف ان کی ظاہری وجاہت اور وقار نہیں تھا۔ ان کی ہستی ایک عجیب وغریب سنگم تھی ایک خوبصورت جسم اور ایک خوبصورت روح کا۔ اس ہستی کے مرکز پر کئی زمانے، کئی تہذیبیں، انسانی کمال کے کئی منطقے، قدروں اور روایتوں کے کئی قرینے یکجا ہو گئے تھے۔ ذاکر صاحب کو دیکھ کر پہلا تاثر یہی قائم ہوتا تھا کہ یہ شخصیت روح اور جسم کی ہم آہنگی، فرد اور اجتماع کی ہم آہنگی، مقصد اور عمل کی ہم آہنگی، خواب اور حقیقت کی ہم آہنگی، روایت اور تجربے کی ہم آہنگی، آگہی اور جذبے کی ہم آہنگی کا ایک بسیط اور ہمہ گیر منظر یہ ہے۔ اور زندگی کی کوئی اعلیٰ قدر، عمل کا کوئی امتیازی نشان ایسا نہیں جس کا سراغ ہمیں اس دلنواز شخصیت کے واسطے سے نہ مل سکے۔

بظاہر یہ بات عام سی دکھائی دیتی ہے، مگر غور کیجیے تو اس کے انوکھے پن کا کچھ احساس

پروفیسر شمیم حنفی، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ذاکر صاحب کے یومِ وفات پر ۳ مئی ۱۹۹۳ء کو ذاکر حسین میموریل لکچر (بہ اہتمام ذاکر حسین میموریل ٹرسٹ، دہلی) کے موقع پر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پیش کیا گیا۔

ہوتا ہے کہ ذاکر صاحب کی شخصیت، بیشتر بڑی شخصیتوں کے برعکس، مختلف چہروں میں بٹی ہوئی نہیں تھی۔ اس کا نجی چہرہ (private face) اس کا عوامی چہرہ (public face) ایک تھا۔ شاید اسی لیے، گاندھی جی کے بعد، وہ اپنے زمانے کے عمائدین میں بھی، اس لحاظ سے منفرد ٹھہرتے ہیں کہ ایک معمولی ذہن رکھنے والا عام انسان، اور اپنی دانشوری اور تفکر کا نقش جمانے والے منتخباتِ روزگار دونوں اپنے اپنے حساب سے ذاکر صاحب کو ممتاز اور برگزیدہ سمجھتے تھے۔ شخصیت کی پیمائش کے معاملے میں دونوں کی شرطیں اور اصول ایک دوسرے سے یکسر مختلف سہی، مگر دونوں کی رسائی ایک ہی نتیجے تک ہوتی تھی۔ ذاکر صاحب کی شخصیت عام انسانوں کے اسلوبِ زیست سے مانوس ہوتے ہوئے بھی عام نہیں تھی۔ اور یہ شخصیت گہرے گمبھیر مقاصد اور بڑی اور بے مثال سرگرمیوں سے تعلق کے باوجود، زندگی کی عام سطح سے الگ نہیں ہوئی تھی۔ ذاکر صاحب کو اب دوستوں کی بے تکلف محفل اور روزمرّہ کی گھریلو زندگی کے ماحول میں، حکومت اور اقتدار کے اعلیٰ ایوانوں میں، مکتب کے روایتی مُدرّسوں میں اور زندگی کے آتش فشاں مسائل پر غور کرتے ہوئے جلیل القدر مفکّروں میں، بچّوں میں اور بڑوں میں، باغوں، بنوں، کھیتوں اور آبادیوں میں، ویرانوں میں اور بستیوں میں — غرض کہ کہیں بھی سوچ سکتے ہیں۔ اور خاص بات یہ ہے کہ ذاکر صاحب کی شخصیت ہر منظر و مظہر سے یکساں طور پر ہم آہنگ نظر آئے گی۔

اُن میں گرد و پیش کی فضاؤں کو، انسانی تجربے کی رنگا رنگ دنیاؤں کو، یہاں تک کہ متصادم احساسات اور جذبوں اور افکار کو اپنے آپ میں جذب کر لینے اور کثرتوں کو اپنی ہستی کے حوالے سے ایک وحدت میں ڈھال لینے کی طاقت اور صلاحیت بے مثال تھی۔ ذاکر صاحب خلوت اور جلوت کے کے آداب کو یکساں طور پر برتنے کی قدرت رکھتے تھے۔ وہ اپنی عبادتوں کے پُرجلال سکوت میں اور رزم گاہِ حیات کے حوصلہ آزما شور شرابے میں، ایک پُر اعتماد اور سکوت اور ٹھہراؤ کے ساتھ منہمک اور مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کی شخصیت کا داخلی نظم و ضبط ہر حال میں برقرار رہتا ہے۔ بکھرتے ہوئے گرد و پیش کو بھی اُن کی مربوط اور مجتمع شخصیت کبھی غیر متناسب نہیں ہونے دیتی۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ذاکر صاحب کی زندگی، دراصل فن کے کسی لازوال شاہکار کی تخلیق تھی۔ زمانے اور زمانوں کے ساتھ اشیاء کو جانچنے اور پرکھنے کے پیمانے بدلتے جاتے ہیں، مگر ذاکر صاحب کی شخصیت، اُن کے تصوّرات، اُن کے ایسے جذبات، جنھوں نے ذاکر صاحب کے جیتے جی

ہمیشہ بڑے مقاصد کا بوجھ اُٹھایا، اُن سب کی معنویت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے۔ اور اس سلسلے میں بھی ایک اہم بات یہ ہے کہ ذاکر صاحب زندگی کی عام سطحوں اور عام مطالبات کو کبھی کسی بلند تر سطح یا مطالبے کی مرعوب کُن شکل میں منتقل کرنے کی جستجو نہیں کرتے تھے۔ ذاکر صاحب عام عناصر کی دُنیا کے احترام میں پھولوں کو اور پتھروں کو کسی معمولی انسان کے تجربے سے پیدا ہونے والی دانشمندی کو اور اعلیٰ مرتبت انسانوں کی ذہنی ریاضتوں کے نتیجے میں رونما ہونے والے تفکّر کو، اُن کی الگ الگ تعیینِ قدر کے باوجود، ایک سی نگاہ سے دیکھنے کا سلیقہ رکھتے تھے۔ ذاکر صاحب نے خود لکھا تھا — آدمی کی زندگی ہمیشہ کسی دوسری زندگی سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ اس کی ذہنی زندگی کا چراغ ہمیشہ کسی دوسری ذہنی زندگی سے روشن ہوتا ہے۔ اس دوسری زندگی، اور دوسری ذہنی زندگی کے معاملے میں، ذاکر صاحب نے ہمیشہ ایک ایجابی اور اثباتی رویّہ اختیار کیے رکھا۔ ہر رنگ میں بہار کا اِثبات کرنے کے لیے جس وسیع النظری اور کشادہ فکری کی ضرورت ہے۔ ذاکر صاحب کی شخصیت ہمیشہ اُس سے بہرہ ور رہی۔ جذبے، خیال، احساس اور بصارت کی سطح پر ایسی مساوات ہمیں ذاکر صاحب کے زمانے سے قطع نظر دوسرے زمانوں کی نمایاں شخصیتوں میں بھی کم کم ہی نظر آتی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب نے ذاکر صاحب کے تعلیمی خطبات کے پیش لفظ میں لکھا تھا کہ تعلیم کا سلسلہ شعور کو بیدار کرنے والے اثرات سے شروع ہو کر کلام الٰہی میں انتہا اور تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس میں معلّموں کا منصب یہ ہے کہ تعلیم کی مختلف منزلوں میں رہنمائی کریں اور تعلیم حاصل کرنے والے کا فرض یہ ہے کہ معلّم سے معلّم کا پتہ پوچھتا ہوا علم کے سرچشمے تک پہنچے۔ سرچشموں کی تلاش میں ذاکر صاحب نے طبیعی دنیا اور مابعد الطبیعیاتی دنیا، نئی دنیا اور پُرانی دنیا، مشرق کی دنیا اور مغرب کی دنیا، مختلف مذاہب اور مسالک اور قوموں اور نسلوں کی دنیا، رسمی اور غیر رسمی، چھوٹے اور بڑے انسانوں کی دنیا، جیتی جاگتی عام انسانوں کی دنیا اور کتب خانوں اور تجربہ گاہوں کی دنیا کے مابین کوئی فرق، کوئی فاصلہ باقی نہیں رہنے دیا۔ مختلف زمانوں اور قوموں اور انسانوں اور خیالوں کی دنیاؤں کے درمیان ذاکر صاحب نے کبھی دیواریں نہیں کھڑی کیں، بلکہ پُل تعمیر کیے، جو انسانی رویّوں اور تجربات کے مختلف منطقوں میں تعلق پیدا کرتے ہیں۔ خود ذاکر صاحب کی شخصیت بھی ایک ایسا ہی عظیم الشان پُل تھی جو ہمیں اختلافات کو اور کثرتوں کو ایک وحدت میں منتقل کرنے کا راستہ دکھاتی ہے جو ہندوستان

کے ایک چھوٹے سے گرد آلود قصبے کو سنگ سرخ کے اعلیٰ ترین ایوان اقتدار تک لے جاتی ہے جو مدرسوں کو علم و دانش اور بصیرت کے بلند ترین مراکز تک لے جاتی ہے۔ یہ زندگی، زمانے کی بساط پر عام انسانی زندگی کے مقاصد کی کامرانی اور نصرت کا ایک ہمیشہ متحرک رہنے والا اشاریہ ہے۔ سو اسے یاد کرنا دراصل زندگی کے بنیادی نصب العین اور ابدی اقدار کو اپنی یادوں کے وسیلے سے زندہ رکھنے کے مترادف ہے ذاکر صاحب کی یاد ہمیں صرف ذاکر صاحب تک نہیں لے جاتی، اپنے آپ کو، اپنے زمانے کو، اپنے مسئلوں کو اور اپنی قومی زندگی کو درپیش سوالوں کو سمجھنے کا ایک زاویہ، ایک وسیلہ اور ایک معیار بھی مہیّا کرتی ہے۔

بقیہ: شیخ احمد عبدالحق ردولویؒ

بود، جذبہ قوی داشت و نظری موثر و تصرفی غایت۔ مولداو ردولی است و مرقداو نیز آں جا است۔"

شیخ احمد عبدالحقؒ کے مقام کا اس بات سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے مرشد حضرت جلال الدین کبیرالاولیاء نے اپنی وفات کے وقت اپنی اولاد کو وصیت فرمائی کہ وہ شیخ احمد عبدالحق ردولویؒ سے ہدایت لیں۔

شیخ احمد عبدالحق ردولویؒ کی وفات ۱۵ جمادی الثانی ۸۳۷ھ مطابق ۱۴۳۳ء کو ہوئی اور ردولی ہی میں دفن ہوئے جہاں آج ان کا مزار زیارت گاہ عوام ہے۔

شیخ احمد عبدالحقؒ کے ملفوظات کی تدوین ان کے مرید خاص شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ نے فرمائی جس کا نام انھوں نے انوار العیون فی اسرار المکنون رکھا۔ اس کے مخطوطات مختلف اورینٹل لائبریریوں اور ذاتی کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔

عظیم الشان صدیقی

وطن میں اجنبی

وطن میں اجنبی پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا چوتھا شعری مجموعہ ہے جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۵۴ء میں گجراتی رسم الخط میں عبدالمجید سالک کے تعارف کے ساتھ اور دوسرا ایڈیشن ۱۹۵۸ء میں پروفیسر خواجہ غلام السیدین کے پیش لفظ کے ساتھ شائع ہوا تھا' اس کا پانچواں ایڈیشن ۱۹۹۲ء میں شائع ہوا ہے جو نوے تخلیقات پر مشتمل ہے جن میں اگرچہ نظمیں' غزلیں' قطعات' رباعیات' متفرق اشعار وغیرہ شامل ہیں لیکن ان سب کا موضوع ایک ہی ہے یعنی وطن ــ جو محض شناخت کی علامت ہی نہیں ہے بلکہ ذہنی اور جذباتی رشتوں کا اظہار بھی ہے۔ وطن میں اجنبی وطن کی اس مٹی کی بوباس' وہاں کے درودیوار' کوچہ وبازار' ماحول' فضا' اس میں بسنے والے لوگ' ان کی محبتیں ولغزشیں' تہذیب و ثقافت' علمی' ادبی اور مجلسی زندگی' ان کے ذہنی وجذباتی رویئے' دکھ درد' ان کا ماضی' حال اور مستقبل وغیرہ پر مشتمل ہے جن کے بارے میں اظہار کی سطحیں اگرچہ بدلتی رہی ہیں لیکن ان کے ساتھ خلوص کا جو رشتہ ہے وہ کبھی کمزور نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اس رشتے کی بار بار تجدید ہوتی رہی ہے اور ہر بار وہ کوئی نیا داغ لے کر وہاں سے لوٹے ہیں اور یہ داغ صرف ماضی کی امانت ہی نہیں ہیں بلکہ اس میں پُر تپاک خیر مقدم اور اخلاص کی حدّت بھی شامل ہے' یہ داغ اور زخم کبھی گہرے ہوجاتے ہیں' کبھی ناسور بن کر بہنے لگتے ہیں۔ اور کبھی چیخ بن کر سارے وجود کو جھنجھوڑ ڈالتے ہیں۔ لیکن غم واندوہ کی اس دھوپ چھاؤں میں کبھی کوئی چہرہ' کوئی

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی ریڈر' شعبۂ اُردو' جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی ۲۵

مسکراہٹ، کوئی آنسو، کوئی میٹھا بول، کبھی شانوں پر کوئی دستِ شفقت اس طرح خیالوں میں ابھرتا ہے کہ زخم مندمل ہونے لگتے ہیں۔ یہ نرم گرم جذبات و احساسات کتنے شدید ہیں اور انھیں جذبوں اور خیالوں کی کیسی مہابھارت سے گزرنا پڑا ہے۔ وطن میں اجنبی کی تخلیقات اسی کرب و اضطراب اور کشمکش کا مظہر ہیں۔ جن کے مطالعے سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر پروفیسر آزاد نے اپنے کرب کے لیے تخلیقی اظہار کی پناہ نہ لی ہوتی اور شاعری کو وسیلہ نہ بنایا ہوتا تو معلوم نہیں کہ وہ کہاں ہوتے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں بھی ان کیفیات کا عکس دیکھا جاسکتا ہے:

اک شمع سی دل میں جلتی ہے اے اہلِ چمن اے اہلِ وطن
اس شمع سے زنداں کی دنیا مانندِ چراغاں روشن ہے

عالمِ دل کے شب و روز ہیں ویراں لیکن
دیدۂ شوق میں پھرتے ہیں وہ ایام ہنوز

زمانے بھر کو جب محوِ تبسم میں بھول جاتا ہوں
تو اک تیرے جدا ہونے کا منظر یاد ہوتا ہے

ابھی چھوٹے بڑے سارے مناظر یاد ہیں مجھ کو
ابھی تک دیدۂ حیراں میں پھرتی ہیں یہ تصویریں

پروفیسر آزاد نے شاعری کو صرف جذبات و احساسات کا ذریعہ ہی نہیں بنایا ہے بلکہ اس سے ضبطِ نفس اور تزکیۂ نفس کا بھی کام لیا ہے جس کی وجہ سے منفی رویے اور انتقامی جذبے ان کے یہاں پروان نہیں چڑھ سکے ہیں۔ وطن کی محبت اگر سچی ہو تو اجنبی چہرے بھی شناسا معلوم ہونے لگتے ہیں اور گوشۂ دل میں کوئی اس طرح سرگوشی کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے:

پستیٔ افکار تیرے دل کے مسکن میں نہ ہو
ناروا داری کا کانٹا تیرے گلشن میں نہ ہو

انسان بے شک اشرف المخلوقات کہلاتا ہے لیکن انسانیت، شرافت اور وضع داری محض خود رو جذبات اور اقدار نہیں ہوتی ہیں بلکہ ماحول اور مضبوط و گہرے تہذیبی و ثقافتی رشتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں جنھیں وقتی نفرتوں کی آندھیاں اور گرد و غبار دُھندلا تو کر سکتے ہیں لیکن مٹا نہیں سکتے ہیں۔ پروفیسر آزاد کے یہاں بھی یہ رشتے اٹوٹ ہیں اور ایسا نورِ ایمان ہیں جس نے انھیں سوز و گداز، درد اور آنسوؤں میں ڈوبی ہوئی نظم "پنجاب" لکھنے کے لیے مجبور کیا ہے۔ جسے بعض حضرات نے شہر آشوب کا نام دیا ہے۔

اُردو میں شہر آشوب کی روایت کوئی نئی نہیں ہے ان کے مرکز و محور تو بدلتے رہے ہیں لیکن ان کے محرکات ہمیشہ یکساں رہے ہیں۔ اپنے ماحول، وطن، شہر اور خطّے سے شدید لگاؤ ہی جذبات میں ہیجان پیدا کرتا ہے اور اس کے عروج و زوال کا احساس دلاتا ہے۔ مذکورہ نظم بھی اسی شدّتِ احساس کا مظہر ہے جس میں پنجاب کی محبت، اس کا شاندار ماضی، وضع داری، اخلاقی اقدار، ناخوشگوار واقعات، ہیجانی کیفیات، جذبات کا اُتار چڑھاؤ وغیرہ ایسے عناصر ہیں جو اس مجموعۂ کلام کو بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔ اس نظم کے ابتدائی حصّے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ پروفیسر آزاد پنجاب پر کوئی طویل نظم لکھنا چاہتے تھے جس کے لیے ان کا ذہن بھی مواد اکٹھا کرتا رہا تھا۔ نظم کے یہ ابتدائی اشعار بھی اس خیال کو تقویت پہنچاتے ہیں:

فردوس کا عالم مرے پنجاب کی دنیا
تسکین کے آرام کے اسباب کی دنیا
سیلابِ محبّت کے وہ گرداب کی دنیا
درد و تپش و سوز و تب و تاب کی دنیا
وہ ارضِ حسیں خطۂ محبوبِ زمانہ
کرتا ہوں بیاں اس کی تباہی کا فسانہ

لیکن پنجاب پر لکھی جانے والی کوئی نظم چونکہ رزمیہ عناصر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی ہے جس کے حالات سازگار نہیں تھے۔ پھر خیالات کے تسلسل کو مجروح کرنے والے جذبوں کا غلبہ اور ترکِ وطن نیز ہجرت کے واقعات اس خواب کو شرمندۂ تعبیر نہیں ہونے دیتے اور گریز کے لیے مجبور کرتے ہیں لیکن گریز کے یہ لمحے شدّتِ احساس کے کیسے نقوش چھوڑ جاتے ہیں یہ بند ملاحظہ کیجیے:

جس طرح چلے لعلِ یمن ملکِ یمن سے
یا جیسے چلے دُرِ عدن کانِ عدن سے
آہوئے ختن یا ہو رواں دشتِ ختن سے
آزاد! ہم اس طرح چلے اپنے وطن سے
جس گھر کی فضاؤں میں بچے اور پلے ہم
اس گھر کو لگی آگ تو اس گھر سے چلے ہم

پروفیسر آزاد کے یہاں ماضی کے سایے اگرچہ گہرے ہیں لیکن ان کی حیثیت مریضانہ نہیں ہے بلکہ زندگی کے نشیب وفراز کا ایسا حقیقت پسندانہ اظہار ہے جس میں رشتوں کی شکست و ریخت اور غلط فہمیوں کے باوجود انسانیت پر یقین کی شمع روشن ہے۔ اور یہی وہ فلسفۂ حیات بھی ہے جو ناساعد حالات میں بھی جینے کا حوصلہ عطا کرتا ہے اور وقتی ولمحاتی فیصلوں کو تنقید کا نشانہ بنا سکتا ہے۔ پروفیسر آزاد کو بھی یہ لمحات اپنے اندر کانٹوں کی طرح کھٹکتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں جس کا اظہار ان اشعار میں موجود ہے :

اتنا بھی نہ سوچا کہ چمن اپنا چمن ہے
گو شعلہ بداماں ہے مگر اپنا وطن ہے
پنہاں جو یہیں خاک گل وسرو سمن ہے
رک جاؤں کہ مٹنے کو ہی یہ دورِ فتن ہے
اس غم میں مری روح پریشاں ہے ابھی تک
اک درد سا احساس میں غلطاں ہے ابھی تک

یہی وہ دردوغم ہے جو مادی رشتوں کے انقطاع کے باوجود وطن سے ذہنی وجذباتی رشتوں کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ لاہور، لائل پور، راولپنڈی، مری، کراچی وغیرہ شہروں اور اقبال نیز تاجور نجیب آبادی سے متعلق ان کی نظمیں محض رسمی نہیں ہیں بلکہ ان میں جذبوں کی آنچ، روحانی تعلق، تہذیبی اور ثقافتی رشتوں کا احساس موجود ہے جس نے ان نظموں میں جوش پیدا کر دیا ہے۔ شہروں سے متعلق اُردو میں ایسی بہت سی نظمیں مل جائیں گی جو اپنی مرقع کشی کے لیے مشہور ہیں لیکن ایسی نظمیں کم ملیں گی

ن میں شہر کی روح سمٹ کر آگئی ہے لیکن پروفیسر آزاد کی مذکورہ نظمیں اسی فضا اور روح کو اپنے اندر
موئے ہوئے ہیں جس نے ان کی تاثیر اور شدت میں اضافہ کر دیا ہے۔ پھر روح کا یہ تعلق صرف اُن
نہروں کے در و بام، دلکش نظاروں اور ان میں دوڑتی پھرتی زندگی کی لہروں تک ہی محدود نہیں
ہے بلکہ ان میں رہنے بسنے والے انسانوں تک پھیلا ہوا ہے جن میں اکثر ان کے ہم مذاق اور ہم فکر
بھی ہیں۔

انھیں اقبال اور تاجور نجیب آبادی سے صرف اس لیے عقیدت نہیں ہے کہ یہ ان کے لیے
لری سرچشمہ کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ وہ ان کے لیے وطن دوستی، محبت، انسانیت، شرافت، وضعداری
ن علامت بھی ہیں۔ لیکن سجاد ظہیر، فیض احمد فیض، احمد ندیم قاسمی، ظہیر کاشمیری، حفیظ، قتیل، عبد القادر
ر ممتاز حسین سے ان کے رشتے معاصرانہ ہونے کے باوجود چشمک سے بے نیاز باہمی احترام اور خلوص پر
بنی ہیں جنھیں ترقی پسندانہ خیالات اور نظریات نے مزید تقویت عطا کر دی ہے۔ مذکورہ حضرات سے
علق ان کی نظمیں اسی تعلق خاطر کا نتیجہ ہیں۔

وطن میں اجنبی کے کچھ اور بھی نمایاں پہلو ہیں مثلاً پروفیسر آزاد کی فکر و فن پر اقبال کے اثرات
تنے گہرے اور ہمہ گیر ہیں اس کا اندازہ اگرچہ تفصیلی و تقابلی مطالعہ کے بعد ہی لگایا جا سکتا ہے لیکن اس
مجموعے میں مزار اقبال پر، نوائے اقبال، آزاد کا خطاب اقبال سے، شعر آزاد وغیرہ ایسی نظمیں موجود ہیں
جو اخذ و قبول کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ وطن کی محبت کتنی گہری ہوتی ہے کہ اس کے نام اور قربت کے احساس سے ہی
خون کا دوران تیز ہو جاتا ہے اور سرور و مستی کی کیفیت رگ و پے میں دوڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور
خیال وجود سے پہلے ہی وہاں پہنچ جاتا ہے۔ بازگشت اور "واہگہ سرحد پر" اس مجموعے کی ایسی ہی نظمیں ہیں
جن میں شوق، اضطراب، اشتیاق اور بے تابی کے ساتھ درد اور سرحد کی کسک بھی شامل ہے۔ لیکن
پروفیسر آزاد کا اپنے وطن سے رشتہ محض جذباتی نوعیت کا نہیں ہے بلکہ ایک ایسی فکر کا پہلو بھی شامل
ہے جس کا تعلق آزادی، خوش حالی اور استحکام سے ہے اور جسے محض سیاسی تدبر کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے
بلکہ وطن دوستی کے اس حقیقی جذبے پر مشتمل ہے جو مادی اعتبار سے قطع تعلق کے بعد بھی اسے پھلتا
پھولتا اور سربلند دیکھنا چاہتا ہے اور جس کے ساتھ وہ اپنی عزت و ذلت اور آرزوؤں کو وابستہ کیے ہوئے

ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار اسی خواہش اور آرزومندی کا مظہر ہیں:

یہ نئی دنیا مشینوں کی ہے دنیا اے وطن
اپنی دنیا میں کھلادے اب مشینوں کے چمن
ان مشینوں کا دھواں ابرِ رواں بن جائے گا
تیرے طول و عرض میں خوشحالیاں پھیلائے گا
تیرے پانی پر مسلّط ہوں ترے اپنے جہاز
بس تجارت کی غرض سے آئیں غیروں کے جہاز
غیر ملکی جال تیری خاک پر بچھنے نہ پائے
یہ غلاظت سرزمینِ پاک پر بچھنے نہ پائے

لیکن اس آرزومندی اور رجائیت پسندی کے باوجود جو تلخ حقیقت اس مجموعے کے ہر شعر میں روح کی طرح گردش کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے وہ "بے وطنی" کا کرب اور تنہائی کا شدید احساس ہے۔ جس طرح کوئی پودا اپنی زمین سے ایک بار اکھاڑے جانے کے بعد خود کو ہر جگہ ناآسودہ محسوس کرتا ہے۔ یہی حال انسانوں کا بھی ہوتا ہے جن کے لیے وطنِ ثانی اور مادی آسائشیں جسموں کے زخم تو بھر سکتی ہیں لیکن اجنبیت، بے وطنی اور تنہائی سے پیدا ہونے والے خلا کے احساس کو پُر نہیں کر سکتی ہیں۔ اور جب دل ہی بجھ جائے اور آوارگی روح کا حصّہ بن جائے اور رشتوں کی قطع و برید سے پیدا ہونے والا انتشار اس کو اپنی گرفت میں لے لے تو پھر نکہتِ گل بھی اٹکھیلیاں معلوم ہونے لگتی ہے اور ہر شے ہیچ نظر آنے لگتی ہے۔ یہ کیسا احساس، کیسا جذبہ، کیسا کرب اور روح کا کیسا طوفان ہے جو ہر شے کو پامال کرتا ہوا خود کو مسلسل گردش میں رکھنا چاہتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار اسی شدّتِ احساس اور کرب کی علامت ہیں:

بچ نہ سکے نگاہ میں اور کہیں کے باغ و راغ
رُک نہ سکے کہیں قدم چھوڑ کے گھر کے بام و در
اپنی نظر کا کیا علاج اپنی نظر کو کیا کروں
اپنے چمن کو چھوڑ کر جم نہ سکی کہیں نظر

البتہ اس خلا کو پُر کرنے اور اس کی تلافی کی صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے وہ ہے وطن کی طرف پھر مراجعت، پروفیسر آزاد کا تصوّر و تخیّل بھی اس آرزو مندی اور خواہش سے بے نیاز نہیں ہے اور یہ حسرت اب بھی خار کی طرح حرزِ جاں بنی ہوئی ہے کہ

نہیں وحشی کہ آوارہ پھروں دشت و بیاباں میں
کسی گوشے میں رہنے دے اگر مجھ کو چمن اپنا

اس میں شک نہیں ہے کہ دنیا میں سب سے مضبوط رشتہ اپنی مٹّی کا ہوتا ہے لیکن یہ مٹّی اپنے سینے پر اُگنے والے سبزہ و گل، برگ و بار، دریا و پہاڑ، در و دیوار، کوچہ و بازار، میلوں ٹھیلوں سے ہی نہیں پہچانی جاتی ہے بلکہ وہ بامعنی رشتوں، شناسا چہروں، ہم نوالہ و ہم پیالہ انسانی رشتوں اور ہم خیال و ہم زبان پیکروں کا بھی مطالبہ کرتی ہے اس کے لیے خلوص و محبت کے ساتھ رشک و رقابتوں اور معاصرانہ چشمکوں کی غذا بھی ضروری ہے اور جب بار بار اس مٹی کی زیارت کرنے کے بعد بھی صحت مند رشتۂ احساس کا کوئی سرا نہیں ملتا ہے تو بے وطنی، آوارگی اور اجنبیت کا کرب و احساس مزید شدّت اختیار کرنے لگتا ہے۔ پروفیسر آزاد کو درد و غم کی اس وادی سے اتنی بار گزرنا پڑا ہے کہ درد نے درماں کی شکل اختیار کرلی ہے:

وطن میں ایک غریب الدیار آتا ہے
خدا کرے کہ اسے یاں کوئی نہ پہچانے

پہچانے جانے کا خوف اور نہ پہچانے جانے کی خواہش میں محض طرزِ بیان کا حُسن نہیں ہے بلکہ فکر و احساس، حقیقت و ادراک کا وہ پہلو بھی شامل ہے جو عالمِ دیوانگی میں بھی فرزانگی سے اپنا رشتہ منقطع نہیں کرتا ہے۔ وطن میں اجنبی، ان ہی صداقتوں، روح کی گہرائیوں، رشتوں اور نسبتوں کا اظہار ہے جس میں تاریخی حوالوں کے بغیر بھی روحِ عصر سمٹ کر آ گئی ہے لیکن اس کا حقیقی پہلو صدیوں پر پھیلے ہوئے انسانی زخموں کی نمائش اور ان کی روح میں بسے ہوئے کرب کا اظہار ہے اور جب تک انسانی برادری ان حالات سے گزرتی رہے گی وطن میں اجنبی کی معنویت بھی برقرار رہے گی۔

سید محمد عزیز الدین حسین

شیخ احمد عبدالحق رودولویؒ

حیات وتعلیمات

صوفی تحریک کی ابتدا اس سانحے سے ہوتی ہے جب خلافتِ راشدہ کے خاتمے کے بعد خلافت کو ۶۶۱ء میں ملوکیت میں تبدیل کر دیا گیا۔ مسلمانوں کا ایک گروہ جو اس ملوکیت کے قیام کے خلاف تھا حکومتِ وقت سے علاحدہ ہو گیا اس لیے کہ ان کا کہنا تھا کہ خلافت اسلام کی روح کے عین مطابق تھی اور ملوکیت اسلام کی روح کے منافی ہے اور اس ملوکیت کے اثرات نہ صرف سیاست تک محدود رہیں گے بلکہ زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کریں گے اور اس صورت میں اتباعِ اسلام مشکل ہو جائے گی۔ لہٰذا صوفی تحریک کی بنیاد پڑی تاکہ وہ اسلامی اصولوں پر کاربند رہ کر اسلام کی تبلیغ ونشر واشاعت میں حصہ لے سکیں اور ان علاقوں تک اس پیغام کو پہنچائیں کہ جہاں ابھی تک یہ پیغام نہیں پہنچا ہے۔ اس ضمن میں پہلے فلسفۂ تصوف کی بنیاد پڑی اور صوفیا نے خاموشی سے کام کرنا شروع کیا۔ جب اس فلسفے کا اثر کافی لوگوں نے قبول کر لیا تب تبلیغِ اسلام کے لیے صوفیا نے سلسلوں کی شکل میں دنیا کے مختلف علاقوں میں تبلیغِ اسلام کے لیے اپنے وطن سے ہجرت کر کے دور و دراز علاقوں میں جا کر تبلیغ کا کام شروع کر دیا۔ ہندوستان بھی اس تحریک سے خاصا متاثر ہوا اور مختلف صوفی سلسلے ہندوستان آئے۔ مثلاً سہروردی سلسلہ، چشتی

ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین، ریڈر شعبۂ تاریخ وثقافت جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سلسلہ وغیرہ وغیرہ۔

حضرت شیخ احمد عبدالحقؒ کا تعلق بھی چشتی سلسلے سے تھا۔ ان کا نام احمد اور لقب عبدالحق ہے اور وہ عوام و خواص میں حضرت شیخ العالم اور مخدوم صاحب کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کے والد کا نام عمر تھا۔ ان کا نسب حضرت عمر بن خطابؓ سے ملتا ہے۔ ان کے دادا شیخ داؤد عہد علاء الدین خلجی (۱۲۹۶ء سے ۱۳۱۶ء) میں بلخ سے ہندوستان آئے۔ دراصل علاء الدین خلجی نے جب سے مدرسہ علائی قائم کیا اس وقت سے ہندوستان آنے والے علماء اور صوفیاء کی تعداد میں کافی اضافہ ہوا۔ ۱۲۵۸ء میں بغداد کے خاتمے کے بعد دہلی نے علمی سطح پر بغداد کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ جیساکہ اُس دور کے مورخ ضیاء الدین برنی کے اس بیان سے ظاہر ہے جو انھوں نے اپنی کتاب تاریخ فیروز شاہی میں دیا ہے۔

ہندوستان آنے کے بعد شیخ داؤد کا قیام دہلی میں رہا اور اس کے بعد انھوں نے رودولی میں سکونت اختیار کر لی۔ شیخ عبدالرحمٰن چشتی کے بیان کے مطابق "علاء الدین خلجی نے انھیں جاگیر رودولی میں دی تھی اس لیے انھوں نے وہیں سکونت اختیار کر لی"۔ سیّد صباح الدین عبدالرحمٰن اپنی کتاب بزمِ صوفیہ میں لکھتے ہیں کہ "شیخ داؤد شیخ نصیرالدین محمود چراغ دہلی کے مُرید اور خلیفہ تھے"۔ لیکن یہ بات اس لیے قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتی کیونکہ خود حضرت نظام الدین اولیاؒ غیاث الدین تغلق کے عہد (۱۳۲۰ء سے ۱۳۲۵ء) تک حیات رہے تو ولایت تفویض کرنے کا حق اس وقت بحیثیت خلیفہ کے حضرت نظام الدین اولیاؒ کو حاصل تھا نہ کہ حضرت نصیرالدین چراغ دہلی کو۔ دوسری بات اس لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتی کہ شیخ داؤد چشتی سلسلے سے تعلق رکھنے کے باوجود حکومتِ وقت سے جاگیر قبول کرتے اس لیے کہ یہ بات چشتی سلسلے کے بنیادی اصول کے خلاف تھی کیونکہ خود شیخ احمد عبدالحق نے اپنے مُرید میاں قدو کو بزنادہ کی ولایت دی جو اُس وقت ویران جگہ تھی۔ دراصل چشتی صوفیاء نے تقریباً پورے شمالی ہندوستان کو بنی ولایتوں میں تقسیم کر دیا تھا اور گاؤں اور قصبات میں عوام کی ہدایت کے لیے اپنا ایک ایک خلیفہ بھیجا جو اپنی خانقاہوں میں نہایت سادہ زندگی گزار کر تبلیغ اسلام کے فرائض انجام دیتے تھے۔ شیخ داؤد کے دو صاحبزادے تھے شیخ تقی الدین اور شیخ احمد، شیخ احمد نے رودولی میں سکونت

اختیار کی۔

قصبہ رودولی، ضلع بارہ بنکی، اترپردیش میں واقع ہے۔ اس کے نام کے سلسلے میں مختلف رائیں دی گئی ہیں۔ سیّد علی محمد زیدی صاحب نے اپنی کتاب "اپنی یادیں" میں مختلف وجوہات بتائی ہیں اور اس کا ماخذ واجب العرض رودولی مورخہ فروری ۱۸۶۰ء رکھا ہے جس میں یہ مرقوم ہے کہ یہ جگہ راجہ رودرمل سنگھ نے آباد کی لیکن اس کے علاوہ دوسری وجہ سیّد علی محمد زیدی نے یہ بیان کی ہے کہ "سلسلۂ سہروردیہ کی بنیاد شیخ بہاء الدین ذکریا ملتانی نے ہندوستان میں قائم کی، جن کی ولادت ۱۱۸۲ء میں ہوئی۔ اسی سلسلے کے ایک بزرگ صلاح الدین سہروردی المعروف بہ شیخ سیّاح سب سے پہلے اس قصبے میں تشریف لائے اور مقیم ہو گئے اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے بہت سے تلامذہ اور مُرید تھے۔ آپ کی شہرت سُن کر بہت سے اولیائے کرام باہر سے آپ کی خدمت میں آیا کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ کسی بزرگ نے اس بستی کو جذبات سے متاثر ہو کر "رودولی" کہہ دیا ہو۔ یا عین ممکن ہے کہ جس طرح دہلی میں چشتی سلسلے کے مرکز کا نام "مہرولی" رکھا گیا، رودولی اسی مناسبت سے رکھ دیا گیا ہو۔ اس لیے کہ رودولی فارسی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ولی کی نہر۔ رودولی صوفیاء کا ایک اہم مرکز رہا ہے۔ یہاں تقریباً سولہ درگاہیں ہیں جہاں عرس منعقد ہوتا ہے۔ عرس کو رودولی کی مذہبی و ثقافتی زندگی کے مظاہر میں مرکزی اہمیت حاصل ہے لوگ بلا تفریق مذہب و ملت اس میں شرکت کرتے ہیں۔

شیخ احمد عبدالحقؒ کے سنہ پیدائش کے بارے میں تمام ماخذ خاموش ہیں۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی پیدائش کس سنہ میں ہوئی۔ شیخ احمد عبدالحقؒ کی تربیت ان کے والدین نے کی۔ شیخ احمد عبدالحقؒ کو بچپن سے ہی عبادت کا شوق تھا۔ بچپن میں عبادتِ الٰہی میں انہماک کا حوالہ ان کے ملفوظات میں ملتا ہے:

> "حضرت شیخ العالمؒ جب سات برس کے تھے تو جس وقت حضرت کی والدہ آدھی رات کے بعد تہجد کی نماز کو اُٹھتیں تو حضرت شیخ العالم بھی اس طرح سے کہ والدہؒ کو خبر نہ ہوتی اُٹھا کرتے اور ایک گوشے میں مکان کے مشغول ادائے نمازِ تہجد ہو جاتے۔ جب والدہ مہربان اپنی نماز سے فارغ ہو کر حضرت کو خوابگاہ میں نہ پاتیں تو تلاش کرتیں اور گھر کے کسی گوشے میں پاتیں اور

فرماتیں کہ اے احمد تمھارے باپ دادا بھی بزرگ تھے لیکن تم جیسے کم عمر بچّے پر تو اللہ کا فرض بھی فرض نہیں۔ نفل عبادت کے لیے اس قدر سعی اور کوشش کیا کرتے ہو۔ غرض کہ مشفقہ ماں حضرت شیخ العالمؒ کو پچھلی رات کے اٹھنے کی نسبت منع کرتیں اور باز رکھتیں۔ حضرت شیخ العالمؒ پر اللہ کی محبت کا جوش غالب آیا اور فرمایا کہ یہ ماں نہیں بلکہ راہ زن ہیں کہ اپنا کام تو کرتی ہیں اور مجھ کو اللہ کے کام سے باز رکھتی ہیں اور ماں کے مکان سے نکل کھڑے ہوئے اور اپنے آپے سے بے آپ، اللہ کی راہ میں سفر فرمانے کے لیے قدم مبارک اٹھایا۔"

حضرتِ شیخ العالمؒ کی تعلیم کہاں ہوئی؟ کون ان کے اساتذہ تھے؟ اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ ان کے ملفوظات سے ان کے تبحرِ علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے ملفوظات میں قرآنی آیات، احادیثِ نبویؐ، فارسی اور ہندی اشعار کا استعمال موضوع مقام پر ملتا ہے۔ ان کی تعلیم سے متعلق دو حوالے ان کے ملفوظات میں ملتے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

"حضرت شیخ العالمؒ اپنے بھائی شیخ تقی الدین کی زوجہ محترمہ سے جدوکد فرماتے اور اپنے بھائی کا شکوہ کرتے کہ بھائی مجھ کو تعلیم نہیں دیتے۔ شیخ تقی الدین کی زوجہ نے ان سے کہا کہ آپ میاں احمد کو تعلیم کیوں نہیں دیتے۔ وہ آپ کے چھوٹے بھائی ہیں۔ اگر آپ تعلیم نہ دیں گے تو وہ کس کے پاس جائیں گے۔ شیخ تقی الدین نے جواب دیا کہ ہم کس طرح تعلیم دیں کیونکہ وہ تو اپنے مالک کی طلب میں اپنے آپ سے بے خود ہیں اور کچھ خبر نہیں رکھتے۔ ابھی میں تم کو ان کی حالت سے آگاہ کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر شیخ تقی الدین نے حضرت شیخ العالمؒ کو اپنے سامنے بلایا اور جیب سے ایک چاندی کا سکّہ نکال کر حضرت شیخ العالمؒ کو دیا اور کہا اے احمد اس مہر کو اپنے پاس رکھو۔ حضرت شیخ العالمؒ نے فرمایا کہ بھائی دیکھیے بھائی مجھ کو کس قدر پریشان کرتے ہیں۔ مجھ کو کب دیا تھا کہ مانگ رہے ہیں۔ شیخ تقی الدین نے کہا کہ میں نے تم کو مہر دی تھی اور تم نے مکان کی انگنائی میں دفن کر رکھی ہے، حضرت شیخ العالمؒ نے فرمایا کہ مجھے خبر نہیں اگر میں نے دفن کی ہے تو آپ جاکر نکال لیں۔ شیخ تقی الدین نے اپنی بیوی

کو اشارہ کیا کہ تم نے ان کی حالت دیکھ لی کہ ایک گھڑی بھر کا ماجرا بالکلیہ بھول گئے۔ پھر یہ ہم سے علم کس طرح پڑھ سکتے ہیں۔ یہ تو آپ علم کے سمندر میں ڈوبے ہوئے ہیں کہ ہماری اور ہمارے علم کی کچھ پروا نہیں رکھتے۔

جب شیخ تقی نے دیکھا کہ شیخ احمد عبدالحق ان سے تعلیم حاصل نہیں کرتے تو انھوں نے سوچا کہ دہلی کے دوسرے اساتذہ کے پاس شیخ احمد عبدالحق کو تحصیل علم کے لیے بھیج دیں تاکہ ان کی تعلیم ان کی سرپرستی میں ہو سکے۔ دہلی اس عہد میں تعلیم کا مرکز تھا اور دُنیا کے جید علمار کا اجتماع دہلی ہی میں تھا۔ اس واقعہ کا ذکر بھی ملفوظات شیخ احمد عبدالحق میں ملتا ہے:

"حضرت شیخ العالمؒ کے ایک حقیقی بھائی تھے جن کا نام شیخ تقی الدین تھا جو شہرِ دہلی میں رہتے تھے وہ دانشمند تھے۔ جب حضرت شیخ العالمؒ کی خدمت میں تعلیم کا قصد کرنے کا ارادہ کرتے اور شیخ تقی الدین ظاہری علم کی کوئی تعلیم حضرت شیخ العالمؒ کو دیتے تو آپ نہ پڑھتے اور یوں فرماتے کہ مجھ کو اللہ کی معرفت کا علم پڑھائیے۔ جب شیخ تقی الدین نے حضرت کی خواہش کو پورا کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا، جمعہ کے روز حضرت کا دستِ مبارک پکڑ کے شہر دہلی کے اُستادوں کی خدمت میں لے گئے اور التماس کیا کہ یہ لڑکا مجھ کو پریشان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھ کو علم پڑھاؤ لیکن جب میں پڑھاتا ہوں تو یہ نہیں پڑھتا۔ آپ حضرات بھی اس لڑکے کو سمجھائیں اور پڑھائیں تاکہ شاید آپ کا سمجھایا ہوا گوشِ دل سے سُنے۔ شیخ تقی الدین کے کہنے پر اساتذہ دہلی نے حضرت شیخ العالمؒ کے سامنے میزان لاکر رکھی اور پڑھانا شروع کیا۔ اور جب میزان الصرف پڑھتے پڑھتے "مارا اس ایک نے"، "مارا ان دو نے" کی گردان تک پہنچے اور اس کے معنی پڑھے کہ ضَرَبَ (مارا اس ایک مرد نے) اور ضَرَبَا (مارا ان دو مردوں نے) تو حضرت شیخ العالمؒ نے فرمایا کہ خدا کی راہ میں مارنا اور مارا جانا اس راہ میں اکرام خاص و عام ہے نہ کہ عوض لینے کا واجب کرنے والا۔ اس کے بعد فرمایا کہ مجھ کو اس علم کے تحصیل کرنے سے کوئی کام نہیں ہے۔ آپ حضرات مجھ کو ایسا علم پڑھائیں کہ جس کی قوت سے میں

اللہ برتر کی پہچان حاصل کرسکوں اور اللہ برتر کے سوا کسی کو دوست نہ رکھوں سب
اُستادوں نے لطف کے الفاظ میں کہا کہ اے بابا تقی الدین آپ اس لڑکے کی تعلیم
کے بارے میں نہ سوچیں کیونکہ یہ لڑکا اللہ کی درگاہ کا پڑھایا ہوا ہے ۔ بعد اس کے
حضرت شیخ العالم کمال درجہ ادب کے ساتھ دہلی کے اُستادوں کے حضور میں اُٹھ کر کھڑے
ہو گئے اور فرمایا کہ اے حضرات اساتذہ مجھ کو آپ سب کی خدمت میں ایک عرض
ہے کہ اگر آپ سب صاحبان اجازت دیں تو عرض کروں۔ دہلی کے اُستادوں نے
بہ کمال درجہ لطف اور انتہا مرتبہ کی شفقت کے ساتھ اپنی اپنی مبارک زبانوں
سے فرمایا کہ اے لڑکے کہو کیا کہتے ہو۔ حضرت شیخ العالمؒ نے کمال مرتبہ کے شوق
اور کم نہ ہونے والے وجد کی حالت میں اپنی گویا زبان سے بہ عالم وجد و حال کمال
پر جوش پیدا کرنے والا شعر پڑھا،

محدو ما عمر بخواندن میزن بگذشت
صرف مگر روز قیامت خواہی کرد"

جب شیخ العالمؒ کے بھائی ان کی تعلیم کی کوشش میں ناکام رہے تو یہ سوچا کہ ان کا نکاح
راکے ان کا گھر آباد کرا دیا جائے تاکہ وہ ازدواجی زندگی میں بندھ جائیں۔ لہٰذا اس کے لیے ان کا رشتہ
ے خاندان میں طے کیا گیا جو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔ اس کا حال بھی ان کے ملفوظات میں اس طرح
بان کیا گیا ہے :

"شیخ تقی الدین نے شیخ العالمؒ کے عقد نکاح کے واسطے کسی کے ہاں پیغام بھیجا
تھا اور وہ زمانہ قریب تھا کہ لڑکی والے پیغام کو قبول کرلیں کہ اسی اثناء میں حضرت
شیخ العالم نے یہ خبر سن لی کہ بھائی میرا عقد نکاح کرنا چاہتے ہیں۔ لڑکی والوں کے
مکان پر تشریف لے گئے اور یوں کہا کہ آپ مجھ کو بیٹی نہ دیں کیونکہ میں بالکلیہ نامرد ہوں"۔

بلکہ شیخ احمد عبدالحقؒ نے کافی عرصے کے بعد شادی کی۔ ان کے ایک صاحبزادے شیخ عارف تھے
ن سے ان کی نسل چلی۔

اب شیخ احمد عبدالحقؒ کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ وہ جس عشقِ حقیقی کی طرف گامزن تھے، اس

ہیں ان کا راہبر کون ہو؟ اس لیے کہ علمائے دہلی جو صرف علوم ظاہری سے شغف رکھتے تھے وہ ان کے اس مسئلہ کو حل نہ کر سکے لہٰذا آخر کار ترکِ وطن کا ارادہ کیا تاکہ وہ اپنے راہبر کی تلاش کر سکیں اس تلاش میں وہ سرگرداں رہے۔ اس کا بھی پورا حال ہمیں ان کے ملفوظات میں بہت ہی دلچسپ انداز میں ملتا ہے: "حضرت شیخ العالمؒ جس زمانے میں دل کے سوز اور زبان دل کی تشنگی کے سبب سے اپنے شیخ وقت کی تلاش میں جس کا ملنا سُرخ گندھک مل جانے کا حکم رکھتا ہے اور جس کا سینہ سبز رنگ کا سمندر ہوتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے

پیر رہ کبریت احمد آمدہ است
سینۂ او بحر اخضر آمدہ است

کمال درجے کے شوق اور کم نہ ہونے والے وجد و حال کے ساتھ عالم کے گرداگرد سیر فرماتے اور کوئی نشان اپنا قیام گاہ بنانے کے قابل مقام کا نہیں پاتے تھے کہ اتفاق سے یکایک مقام پانی پت میں حضرت شیخ المشائخ قطب الاولیا، حضرت شیخ جلال الحق والدین قدس اللہ سرہٗ کی قدمبوسی میسّر ہوئی اور قطب الاولیا، شیخ جلال الحق والدین قدس اللہ حضرت شیخ العالم کو درگاہ صمدیت کی اجازت اور درگاہ احدیت کے اذن سے اپنی بیعت کے سلسلے میں داخل کر لینا قبول فرمایا اور اپنے سرِ مبارک کا طاقیہ اتار کر حضرت شیخ العالمؒ کے سرِ مبارک پر رکھ دیا اور یوں ارشاد فرمایا کہ یہ سب معاملہ اللہ کے حکم سے ہوا ہے اور اس درجہ کرم مبذول فرمایا، جو حیز تحریر میں نہیں آسکتا اور نہ احاطۂ بیان میں لایا جا سکتا ہے۔

پانی پت کے قیام میں ہی ایک ایسا واقعہ پیش آیا کہ جس سے پھر دل برداشتہ ہو گئے۔ جب شیخ جلال الدین کے مریدین کا رویّہ انھیں قطعی ناپسند ہوا۔ مثال کے طور پر ان لوگوں نے شیخ احمد عبدالحق کو بہت لذیذ کھانا پیش کیا۔ یہ بات شیخ احمد عبدالحق کو ناپسند ہوئی کہ صوفی ہو کر کھانے کے معاملے میں اتنے تکلفات۔ اسی بنا پر شیخ جلال الدین کو طاقیہ واپس کر کے اس پریشانی کے عالم میں جنگل کی طرف چل دیے اور سرگرداں پھرتے رہے۔ جنگل میں ایک کیفیت سے دوچار ہوئے اس کا پورا حال شیخ العالمؒ کے ملفوظات میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

"حضرت شیخ العالمؒ یکایک ایسے جنگل میں جا پہنچے کہ کسی طرح اس جنگل کی راہ ذہن

میں نہیں آتی تھی کہ اسی اثنار میں دو اشخاص نظر آئے۔ ان کے قریب پہنچ کر
پوچھا کہ سیدھی راہ کدھر ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ تو سیدھی راہ شیخ جلال الدین
کے دروازے پر بھولا۔ حضرت شیخ العالمؒ نے ان صاحبوں سے سوال کیا کہ کیا واقعی
امر یہی ہے جو آپ نے فرمایا۔ جواب دیا کہ ہاں ایسا ہی ہے۔ اس کے بعد دونوں
لوگ نظر سے غائب ہو گئے۔ اس وقت حضرت شیخ العالمؒ نے یقینی طور پر جان
لیا کہ یہ اللہ کے بھیجے ہوئے اس فقیر کے پاس تشریف لائے تھے اور یقینی طور پر
طے کیا کہ اے احمد تیرا مقصود سوا شیخوں کے شیخ حق اور دین کے جلال شیخ جلال الدینؒ
کے دروازے کے حاصل نہ ہوگا۔ یہ خاطرہ کر کے جس امر سے حضرت شیخ العالمؒ نے
روگردانی فرمائی تھی توبہ کی اور شیخ جلال الدین کی طرف دوڑ کر اُن کے قدموں پر سر
رکھ دیا۔ شیخ جلال الدین نے انتہا درجے کی خاطر داشت کی۔"

روحانی علوم کے حصول کے بعد اپنے وطن مالوف یعنی رودولی کا رُخ کیا۔ جب رودولی پہنچے تو
شیخ صلاح سہروردی کے مزار پر حاضری دی۔ شیخ صلاح دراصل سہروردی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے
ور رودولی ان کی ولایت میں تھی۔ صوفیار کے ہاں روحانی ولایت کا تصور تھا اور صوفی سلسلے کے خلفار
نے پورے شمالی ہندوستان کو اپنی ولایتوں میں تقسیم کر لیا تھا۔ لہٰذا رودولی جب سہروردی سلسلے کا
یک مرکز ہو گئی تو شیخ عبدالحق کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ اجازت حاصل کریں۔ شیخ صلاح سے
جازت حاصل کرنے کا واقعہ بھی ملفوظات میں موجود ہے:

"حضرت شیخ العالمؒ فرماتے کہ قصبہ رودولی شیخ صلاح درویش کی ولایت ہے اور
اُن کی قبر شریف دگھ حوض کھندوکھر پر ہے۔ یہ فقیر جب اس مقام پر آیا تو اگرچہ
میرے پیدا ہونے کی جگہ اور میرا وطن یہی مقام تھا لیکن اس پر بھی اس مقام
میں رہنے کی اجازت میں نے شیخ صلاح درویش سے مانگی۔ ان آداب سے کہ ان
کے روضہ شریف میں گیا اور فاتحہ پڑھا اور حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم
پر درود بھیجا۔ بعد اس کے روضہ کے اندر بیٹھا اور یہ آرزو کی کہ اگر مجھ کو ایک جانماز
اور ایک لوٹا میسّر ہو جائے تو یہاں سکونت اختیار کر لوں۔ شیخ صلاح درویش

کی قبر سے آواز آئی کہ اے شیخ احمد کھند و کھر کے حوض میں اُترو' جانماز اور لوٹا لے لو حضرت شیخ العالمؒ شیخ صلاح درویش کی اجازت سے حوض مذکور میں داخل ہوئے اور جیسے ہی ہاتھ ڈالا تو سب سے پہلے لوٹے ہی پر ہاتھ پڑا اور لوٹا اٹھالیا۔ دوبارہ ہاتھ ڈالا تو ایک جھلنگا پُرانی چارپائی کا ہاتھ آیا اور خود فرمایا کہ جانماز یہی ہوگی اور دونوں چیزیں لیے ہوئے اپنے والد بزرگوار کے مکان میں تشریف لائے۔"

اس کے بعد تبلیغ اسلام کا سلسلہ شروع کیا۔

صوفیار کا ایک بڑا کارنامہ یہ رہا ہے کہ جس مقام کو بھی انھوں نے اپنی تبلیغ کا مرکز بنایا اس کی آبادی میں اضافہ ہوا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اخلاقی قدروں میں بھی اضافہ ہوا۔ سی' اے' بیلی رقمطراز ہیں کہ قصبات کے آباد ہونے میں صوفیار کا بڑا دخل تھا۔ یہی چیز ہمیں شیخ احمد عبدالحق کے ملفوظات میں رودولی کے بارے میں ملتی ہے جو خاصی اہم اور دلچسپی کی حامل ہے:

"اس زمانے میں وہاں (رودولی) میں مکوئیا کا جنگل بکثرت تھا۔ قصبے کی آبادی کچھ نہ تھی حالانکہ اس زمانے میں (عہد شیخ عبدالحق) آبادی اس قدر ہوگئی ہے کہ حضرت شیخ العالمؒ کا مقام سکونت قصبہ رودولی کا وسط ہوگیا ہے۔ ایک روز شیخ العالمؒ اپنی خانقاہ میں بیٹھے تھے کہ پورب کی جانب دیکھ کر فرمایا قصبہ رودولی کیسا آباد ہوا ہے۔ تاجو کے باغ تک میں برابر آباد دیکھتا ہوں۔"

جہاں تک دنیاوی مادّی فائدوں کا سوال ہے چشتیہ صوفیار نے اپنے آپ کو اس سے علاحدہ رکھا اور اللہ پر پورا توکل کیا۔ اسی سے متعلق ملفوظات شیخ عبدالحق میں ملتا ہے:

"حضرت شیخ العالم کے دربار فیض میں جو کوئی شخص دنیا اور دنیا والوں کا ذکر کرتا آپ کے جسم میں لرزہ پڑجاتا اور کسی کو یہ جرأت نہ ہوتی کہ اس ذکر کا سلسلہ قائم رکھ سکتا۔"

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ شیخ احمد عبدالحق اپنے مُریدوں کو اکل حلال حاصل کرنے کی ہدایت کرتے تاکہ وہ کوئی نہ کوئی ذریعۂ معاش بنائیں اور اس سے اپنی گزر بسر کریں۔ یہ بات بھی عام طریقے سے صوفیار کے خلاف استعمال کی جاتی ہے کہ وہ زندگی کے اس پہلو پر زور نہیں دیتے تھے

لیکن یہ بات ملفوظات شیخ احمد عبدالحق سے واضح ہے:

"حضرت شیخ العالم ایک روز بیٹھے تھے کہ شیخ بختیار آئے اور سامنے کھڑے ہوکر عرض کیا اے پیر دستگیر اگر حکم ہو تو یہ غلام سوداگری کرے۔ شیخ العالمؒ نے فرمایا کہ جاؤ لیکن دریا پار نہ جانا کیونکہ دریائے شور تک اس فقیر کی ولایت ہے۔"

شیخ احمد عبدالحق نے چشتیہ سلسلے کے اصولوں کی پیروی کرتے ہوئے کبھی کوئی جاگیر قبول نہیں کی اس لیے کہ چشتیہ سلسلے کا یہ اہم اصول تھا کہ انھیں حکومت سے بالکل علاحدہ رہنا ہے تو نہ کہ شیخ احمد عبدالحق بلکہ ان ملفوظات کی تدوین ان کی وفات کے پچاس سال بعد ہوئی اس وقت تک یہ حال تھا۔

"حضرت شیخ العالمؒ کی وفات کو پچاس برس گزر چکے ہیں اور تیسری گذرہی ہے کوئی اطمینان معاش دنیوی کا ایسا نہیں کہ پوری اوقات بسری کے لائق ہو اور جس سے فکرِ معاش باقی نہ رہے اور نیز آج تک حضرت شیخ العالمؒ اور حضرت کے فرزندوں کا نام دنیا کے بادشاہوں کے دفتر میں نہیں لکھا گیا۔"

شیخ احمد عبدالحق کی خدمت میں بھی گاؤں کے پروانے پیش کیے گئے لیکن آپ نے ان کے قبول کرنے سے صاف انکار کردیا۔ اس سے پہلے بھی جب چشتی صوفیا کو گاؤں کے پروانے پیش کیے گئے تو ان کا جواب تھا کہ جو اس کے طلب گار ہیں انھیں دو لیکن شیخ احمد عبدالحق کے انکار میں جو ہدایت اور اس کے ساتھ جو دوہرہ پڑھا وہ انتہائی سبق آموز ہے: "ایک روز مقام رودولی کا مقطع محمد خاں حضرت شیخ العالم کی ملاقات کو آیا اور گاؤں کا پروانہ دینا چاہا۔ شیخ العالم نے اس سے انکار کیا اور قبول نہ فرمایا اور یوں جواب دیا کہ لڑکے فقر کی قدر نہ جانیں گے کیونکہ محتاجی ایک خزانہ ہے، اللہ کے خزانوں سے۔ بختیار سے جو آپ کے مرید تھے یوں ارشاد فرمایا:

کنواں ہوے تو پاٹوں، سمندر کے پاٹن جائے
بارا سے ہو تو برجوں اکھیل کے برجن جائے

مسلمان کون ہے؟ اور اس کی صفات کیا ہونی چاہییں؟ اور کس کو ہم مسلمان کہہ سکتے ہیں؟ اس سے متعلق ایک اشارہ شیخ احمد عبدالحق کے ملفوظات میں ملتا ہے "حضرت شیخ العالمؒ فرماتے تھے

کہ بھکر سے پنڈوہ تک کا سفر کیا۔ کسی مسلمان سے ملاقات نہ ہوئی لیکن اودھ میں ایک آدھا مسلمان بچہ ملا اور یہ اشارہ شیخ جمال گوجریؒ کی طرف فرمایا۔"

دوسری خاص بات بادشاہ اور اس کے مذہب سے متعلق شیخ احمد عبدالحقؒ کے ملفوظات میں ملتی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ مخلوق اپنے بادشاہ کے مذہب پر چلتی ہے۔ یہی خیال کچھ فقہاء کا بھی ہے یہاں بھی شیخ احمد عبدالحقؒ کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ اسلام کے اصولوں کی پیروی کرے تو اس کا اثر اس کی سلطنت میں رہنے والے لوگوں پر بھی پڑے گا لہٰذا فرماتے ہیں "اگر ابراہیم مسلمان ہوجائے جو آج بادشاہ ہے تو ایک عالم کی مخلوق اسلام میں داخل ہوجائے اور اس کے عشق و محبت کا دم بھرے کیونکہ لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں۔"

ایک اور عجیب سبق آموز واقعہ درویشوں اور ہندو جوگیوں کے کردار کے سلسلے میں ملفوظات میں موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاق کی بلندی دراصل اہمیت کی حامل ہے۔ صوفیاء نے اپنی تعلیمات میں انسانیت اور بلندئ اخلاق کی تعلیم دی۔ فرماتے ہیں:

"ایک روز بادشاہ وقت فقیروں کا بھیس بدل کر شکستہ حال لوگوں کی مانند گشت کرنے نکلا اور اتفاقاً وہاں گیا جہاں ایک گروہ فقیروں کا اُترا ہوا تھا ایک گوشے میں بیٹھ رہا۔ فقیروں نے جب کھانا پکا کر تیار کیا تو کھاتے وقت بادشاہ سے کہا کہ اے فقیر دور ہو تو ہمارے کھانے میں نظر لگا رہا ہے۔ یہاں تک کہ بادشاہ کو اپنے پاس سے ہٹا کر رہے۔ بادشاہ وہاں سے اُٹھ کر اُس مقام میں پہنچے جہاں ایک گروہ ہندو فقیروں کا اُترا تھا۔ اتفاق سے وہ سب فقیر اسی وقت کھانا لائے اور سب کے حصّے کھانے میں برابر لگائے۔ چنانچہ بادشاہ کا حصّہ بھی سب کے برابر لگایا اور بادشاہ کے سامنے رکھا۔ بادشاہ نے کہا میں اجنبی غریب ہوں، میرا حصہ سب کے برابر کیوں کر ہوسکتا ہے۔ جوگیوں نے کہا اے بابو ہم لوگوں کا معمول یوں ہے کہ اگر کھانے کے وقت ایک کتا آجائے اس کا حصّہ بھی سب کے برابر اس کو دے کر کھاتے ہیں نہ کہ آپ تو انسان ہیں۔ جب سلطان واپس آیا اور دن ہوا تو یہ حکم جاری کیا کہ قلندر اور درویش ہمارے شہر میں نہ رہیں۔ سارے شہر میں شہرہ ہوگیا کہ بادشاہ قلندروں اور درویشوں

کو اپنے شہر سے نکلوا رہا ہے۔ حضرت شیخ العالم سلطان کے دردولت پر جا بیٹھے اور اس انتظار میں بیٹھے رہے کہ دیکھیں ہمارے ساتھ لوگ کیوں کر پیش آتے ہیں۔ جب کسی نے شیخ العالمؒ سے مزاحمت نہ کی تو آپ نے دیوانہ مجذوب سے فرمایا کہ اے دیوانہ بادشاہ شہدوں اور بے خبروں کو شہر سے نکلوا رہا ہے نہ کہ درویشوں کو۔"

شیخ احمد عبدالحقؒ کا جب کوئی مُرید ہونا چاہتا تو اس کو آزمائشوں سے گزرنا پڑتا تھا تاکہ معلوم ہوسکے کہ درویشی کی سخت زندگی گزار سکے گا یا نہیں۔ اس لیے کہ وہ ہر شخص کی خواہش پر مُرید نہ کرتے، صرف انھیں کو مُرید بناتے کہ جن کے اندر ان صلاحیتوں کو پاتے کہ جو ایک مُرید میں ہونی چاہئیں۔ مُرید کرنے کے بہت سے واقعات آپ کے ملفوظات میں ملتے ہیں۔ یہاں ایک واقعہ مُرید کرنے سے متعلق نقل کر رہا ہوں جس سے اس بات کا صحیح اندازہ ہوسکے گا۔

"میاں قدو حضرت شیخ العالمؒ کی خدمت میں پہنچے، حضرت شیخ العالمؒ قبول نہ فرماتے تھے اور اپنے غلاموں کے سلسلے میں داخل نہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ تم ہماری خانقاہ کے قابل نہیں۔ کیونکہ میاں قدو نہایت دُبلے اور نازک ایک شاہانہ مزاج شخص تھے۔ ایک روز حضرت شیخ العالمؒ نے لکڑیاں ماریں اور خانقاہ کے باہر نکال دیا مگر میاں قدو حضرت کے آستانے پر تمام رات سر رکھے پڑے رہے اور آستانے سے سر نہ اُٹھایا۔ اور موسم جاڑے کا تھا اور سخت سردی تھی لیکن اُن کو اس کی کچھ خبر نہ تھی۔ جب صبح ہوئی، حضرت شیخ العالمؒ نے دروازہ کھولا تو کیا دیکھیں کہ میاں قدو آستانہ پر سر رکھے زار و نزار ہیں۔ حضرت شیخ العالمؒ سے بختیار نے عرض کی کہ اے پیر دستگیر یہ نہایت نازک شخص ہیں مرجائیں گے ان پر شفقت فرمایئے اور میاں قدو کو حضرت شیخ العالمؒ کے قدموں پر گروایا۔ حضرت نے ان پر شفقت فرمائی اور وہ خدمت میں حاضر ہوگئے اور اس کے بعد درگاہ کے غلاموں میں داخل فرمایا یعنی مُرید کیا۔"

شیخ احمد عبدالحقؒ کی خانقاہ کی ایک اور خصوصیت تھی کہ خانقاہ کے تمام لوگوں کو "کہگل" کرنا ہوتی تھی یعنی محنت کا کوئی کام اس خانقاہ کے ہر شخص کے لیے ضروری تھا۔ لہٰذا ان کے ملفوظات میں اس کا

تذکرہ ان الفاظ میں ملتا ہے:

"میاں سالار ایک معزز شخص تھے جو ترکش بندی کرتے تھے اور تاتارخاں کے نوکر تھے۔ ایک روز حضرت شیخ العالمؒ کے رو برو پاؤں میں ایک زرّین موزہ اور خاص لباس پہنے ہوئے آتے اور مُرید ہونے کی درخواست کی۔ حضرت شیخ العالمؒ کے مُرید کہگل کر رہے تھے۔ حضرت شیخ العالمؒ نے فرمایا اس کہگل میں شریک ہو۔"

مورخین کی رائے ہے کہ ترکوں کے ہندوستان میں آنے کے بعد یہاں پر قصبات کی بنیاد اور ان کی آبادی کے بڑھنے میں صوفیاؒ نے اہم کردار انجام دیا ہے جس طرح سے خود جب شیخ احمد عبدالحقؒ نے رودولی میں سکونت اختیار کی تو اس کی آبادی بہت کم تھی لیکن کچھ ہی عرصے میں رودولی کی آبادی میں کافی اضافہ ہوگیا۔ اسی طرح کا ایک واقعہ ولایت سے متعلق ملفوظات شیخ احمد عبدالحقؒ میں بھی ملتا ہے: "شیخ احمد عبدالحقؒ نے میاں قدو کو خلافت کا خرقہ پہنایا اور فرمایا جاؤ تم کو ہم نے مقام برنادہ دیا۔ میاں قدو گئے اور راپڑی میں قیام کیا۔ برنادہ نہیں گئے کیونکہ برنادہ اُس وقت ویران تھا۔" لیکن اس کے بعد برنادہ آباد ہونا شروع ہوا اور آج ایک قصبے کی حیثیت رکھتا ہے۔

شیخ احمد عبدالحقؒ نماز پنجگانہ اور جمعہ کی نماز رودولی کی جامع مسجد میں ادا کرتے اور نہ صرف مسجد میں نماز ادا کرتے بلکہ خود اپنے ہاتھ سے مسجد میں جھاڑو لگاتے تھے لیکن اسی کے ساتھ وہ یادِ الٰہی میں اتنا مستغرق رہتے کہ برسہا برس نماز ادا کرنے کے باوجود ان کو مسجد کے راستے کا پتہ نہ تھا۔ اس کی تفصیل ملفوظات میں اس طرح موجود ہے:

"حضرت شیخ العالمؒ جامع مسجد میں اول وقت تشریف لے جایا کرتے اور جھاڑو اپنے ہاتھ سے دیتے اور قریب چالیس یا پچاس برس تک قصبہ رودولی کی جامع مسجد میں نماز پڑھی لیکن یہ بھی نہ جانتے تھے کہ جامع مسجد کس طرف ہے۔ اس لیے کہ جب حضرت العالمؒ جاتے تو شیخ بختیار آگے آگے چلتے اور حق حق حق' بلند آواز سے کہتے جاتے تاکہ حضرت شیخ العالمؒ ان کی آواز کے سہارے پر رہ پیمائی فرماتے۔ لیکن کیا خوب کمال اور کیا خوب جمال اور وجد و کمال اپنے معبود کی درگاہ سے حاصل تھا۔"

صوفیاء کے بارے میں ایک یہ بھی خیال ہے کہ انھیں انسانوں کے ذاتی معاملات سے کوئی سرکار

نہ تھا بلکہ وہ اپنے کو ان معاملات سے دور رکھتے لیکن شیخ احمد عبدالحق ؒ نے تبلیغ میں حق العباد پر بہت زور دیا اور اس کی ہدایت ان کے ملفوظات میں مختلف پہلوؤں میں ملتی ہے۔ اسی سے متعلق ایک واقعہ ملفوظات میں اس طرح نقل کیا گیا ہے:

"مخلص بھی حضرت شیخ العالم ؒ کے ہمراہ آئے اور باہم بیٹھے، حضرت شیخ العالم ؒ نے فرمایا کوئی اولاد بھی رکھتے ہو۔ مخلص نے عرض کیا ہاں ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے۔ حضرت شیخ العالم ؒ نے فرمایا اے مخلص جاؤ جب تک ان کی شادی نہ کرو اور ٹھکانے نہ لگاؤ میرے پاس نہ آنا۔ مخلص نے عرض کیا۔ بہت خوب اور زمین بوس ہو کر واپس آئے اور شادیوں کی فکر میں پڑے اور چند روز میں دونوں کی شادی کر کے حضرت العالم ؒ کی خدمت میں جا کر زمین بوس ہوئے اور کھڑے ہو کر عرض کیا اے پیر دستگیر میں نے دونوں فرزندوں کا ٹھکانا کر دیا اور شادیاں کر دیں حضرت شیخ العالم ؒ نے فرمایا قریب آؤ، مخلص دوڑ کر گئے اور بیٹھے۔ حضرت شیخ العالم ؒ نے اپنے سامنے ایک گڑھا زمین میں کھود کر اس میں پانی ڈالا اور اس پانی میں چھوٹی کنکریاں ڈالیں اور فرمایا اے مخلص یہ کنکریاں اس پانی سے نکال ڈالو۔ مخلص نے کنکریاں نکال کر حضرت کے روبرو رکھ دیں۔ حضرت نے تھوڑی مٹی اس پانی میں ڈال کر فرمایا اے مخلص جس طرح کنکریاں نکالی تھیں یہ مٹی بھی نکال لو۔ مخلص نے پانی میں ہاتھ ڈالا۔ جب کچھ ہاتھ نہ آیا عرض کیا اے پیر دستگیر مجھے کچھ نہیں ملتا۔ حضرت شیخ العالم ؒ نے فرمایا اے مخلص اگر تو چاہتا ہے کہ معبود کی درگاہ میں معشوق کی طلب کے لیے مقصود کے سمندر میں جا پہنچے تو اس مٹی جیسا ہو جا کہ اپنا نام و نشان گم کر دے اور اپنی ہستی سے علاحدہ اور اللہ کی ذات میں فانی اور اس کی بقا میں باقی رہ۔"

سلسلۂ چشتیہ صابریہ کو فروغ شیخ احمد عبدالحق ؒ کی ذات سے کافی حاصل ہوا۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنی کتاب اخبار الاخیار میں تحریر فرماتے ہیں:

"شیخ احمد عبدالحق قدس اللہ سرہٗ مرید شیخ جلال پانی پتی است۔ درویش صاحب تصرف و مظہر خوارق عادات و کرامات و صاحب ذوق و شوق و سکر و حالت و فقر و تجرید

(بقیہ صفحہ ۸۰ پر)

شمیم اختر

پروفیسر امرت لعل عشرت

شخصیت اور کارنامے

تقریباً اُنیس سال قبل ایک طالب علم کی حیثیت سے میں جناب امرت لال عشرت کے دامن شفقت و محبت سے وابستہ ہوئی۔ اس وقت عشرت صاحب بنارس ہندو یونیورسٹی کے شعبہ اُردو، فارسی اور عربی میں لکچرر تھے۔ اُستاد مرحوم ایک بارعب اور پُر وقار شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی بارُعب اور وجیہہ شخصیت اپنے شاگردوں کو مرعوب و متاثر کرنے کے لیے کافی تھی۔ پہلی ملاقات میں ہی میں ان کی شخصیت سے اس حد تک متاثر ہوئی کہ قوتِ گویائی نے کچھ دیر کے لیے میرا ساتھ چھوڑ دیا۔ مگر شائستہ تہذیب و تمدّن کے نمونہ جناب عشرت صاحب کے اندر پوشیدہ شفقتِ اُستاذی نے میرے اس خوف کو جلد ہی ختم کر دیا اور نیک مشورے عطا کیے۔ بس یہ شاگردی اور اُستاذی کا جو رشتہ قائم ہوا تو ان کی حیات تک باقی رہا۔ فارسی زبان و ادب کی تعلیم انھیں اُستاد کی تشویق کا نتیجہ ہے۔

عشرت صاحب کی ولادت گہوارۂ علم و ادب کے ایک سرسبز و شاداب خطہ لاہور کے دیوان اسٹیٹ میں ۲۱ر نومبر ۱۹۳۰ء کو ہوئی۔ وہ ایک خوشحال خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ان کے

ڈاکٹر شمیم اختر صدر شعبۂ فارسی، بنارس ہندو یونیورسٹی، بنارس

والدِ بزرگوار ایک صاحبِ علم و دانش شخص تھے۔ انھوں نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت کا اہتمام اپنی نگرانی میں کیا۔ اس طرح اُستادِ محترم کے حصولِ علم کا آغاز ان کے وطنِ عزیز میں شفیق والدین کے زیرِ سایہ رہ کر ہوا مگر یہ سلسلہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا، کیونکہ والدین کو ترکِ وطن کرنا پڑا۔ عشرتؔ صاحب بھی والدین کے ساتھ لاہور سے روانہ ہوئے اور شملہ کی پُر فضا وادیوں میں جاکر مقیم ہو گئے۔ اس عرصے میں ان کی تعلیم میں کچھ خلل ضرور واقع ہوا مگر جلد ہی ان کے والدِ محترم نے دوبارہ انتظام کیا اور پھر عشرتؔ صاحب نے اس سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے ثانوی درجات کی تعلیم شملہ میں مکمل کی۔

عشرتؔ صاحب نے علوم متداولہ کے ساتھ اُردو اور فارسی زبانوں کی بھی تعلیم حاصل کی۔ ان زبانوں سے ایسا تعلق پیدا ہوا کہ ۱۹۴۸ء میں، معاشیات اور انگریزی ادب کے ساتھ فارسی سے بھی بی۔اے کا امتحان امتیازی درجہ میں پاس کیا۔

چونکہ اُستاد کی طبیعت میں فارسی زبان و ادب سے گہرا ربط تھا اور دیگر مضامین ان کی نظر میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے لہٰذا شملہ سے ملحق پنجاب یونیورسٹی سولن سے ۱۹۵۳ء میں ایم۔اے کیا۔ اس کے فوراً بعد اے۔ جی۔ آفس میں ملازمت اختیار کرلی۔ مگر حصولِ علم کی تشنگی ابھی کم نہ ہوئی تھی اور طبیعت بھی نازک پائی تھی لہٰذا یہ ملازمت زیادہ دنوں تک راس نہ آئی اور تقریباً ۹ ماہ کے بعد ہی ترکِ ملازمت کی ٹھانی اور مستعفی ہو گئے۔

چونکہ اُردو اور فارسی زبانوں پر کامل عبور حاصل تھا جلد ہی "نیو ایرا" کالج شملہ میں فارسی کے استاد مقرر ہوئے۔ مذکورہ کالج میں درس و تدریس میں مشغول رہنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ۱۹۵۹ء میں تاریخ میں ایم۔اے کیا۔ اس طرح ابھی دو سال بھی مکمل نہ کرسکے تھے کہ طبیعت اُچاٹ ہوگئی اور مالیر کوٹلہ چلے گئے جہاں گورنمنٹ ڈگری کالج میں فارسی کے اُستاد مقرر ہوئے اور ستمبر ۱۹۶۱ء تک اس عہدے پر برقرار رہ کر تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔

عشرتؔ صاحب کو فارسی ادب سے جو تعلق خاطر تھا اور جو والہانہ محبت تھی اس کی تشنگی محض ہندوستان میں رہ کر مکمل نہ ہوسکتی تھی۔ کیونکہ انھیں کلاسیکی ادب کے ساتھ ساتھ جدید فارسی زبان و ادب سے پوری واقفیت حاصل کرنے کا شوق انتہا کو پہنچ چکا تھا اور اس کی تکمیل ایران میں

رہ کر ہی ممکن تھی۔ اگرچہ "سبک ہندی" میں مہارت حاصل کرنے کے لیے کسی زمانے میں ایرانیوں کو ہندوستانیوں کا محتاج ضرور ہونا پڑا تھا تاہم جدید فارسی زبان وادب میں مہارت حاصل کرنے کے لیے ایران کا سفر بھی لازمی ہے، لہٰذا عشرت صاحب کے دل میں بھی گل و بلبل کی سرزمین ایران کی سیر کا شوق دامنگیر ہوا اور اس کی تکمیل کے لیے مسلسل کوشاں بھی رہے۔ بالآخر تمنّا برآئی اور گورنمنٹ آف انڈیا کے وظیفے پر جدید فارسی زبان وادب میں مزید استعداد حاصل کرنے کی غرض سے ایران چلے گئے۔

تہران یونیورسٹی میں تقریباً چار سال تک مقیم رہ کر وہ اپنے تحقیقی مقالے کو مکمل کرنے میں مصروف رہے۔ چونکہ ایران روانگی سے قبل ہی رشتۂ ازدواج میں بندھ چکے تھے لہٰذا دو سال تک ایران کی سرسبز و شاداب فضا میں بھی خود کو تنہا محسوس کرتے رہے۔ اور دو سال کے بعد انھوں نے بیگم کو بھی ایران بلا لیا۔ مسز عشرت خود ایک باسلیقہ، نیک اطوار، تصویرِ محبت اور علم وادب کی دلدادہ خاتون ہیں لہٰذا تقریباً دو سال تک ایران میں اپنے شوہر کے ساتھ رہ کر حصولِ علم میں ان کی برابر کی شریک رہیں۔

ایران میں استاد سعید نفیسی اور وہاں کے دیگر عظیم دانشور کی صحبت بابرکت سے مستفیض ہوتے رہے۔ اس طرح انھوں نے جدید فارسی زبان وادب میں مہارت تامّہ حاصل کی۔ عشرت صاحب کے دل میں مختلف تہذیب وتمدّن کو جاننے، سیکھنے اور سمجھنے کا ذوق وشوق تھا اور معاصرین اساتذہ سے کسبِ فیض کی خواہش بھی۔ لہٰذا استادِ محترم نے دورانِ سفرِ ایران، مشہد مقدس، اصفہان، شیراز، تبریز، کرمان شاہ اور بحرین و ہمدان کی سیر بھی کی۔ وہاں کے لوگوں کو قریب سے دیکھا، ان کی زبان اور لب ولہجے سے واقفیت حاصل کی، ان کی تہذیب وتمدّن کا قریب سے مشاہدہ اور اس سے استفادہ کیا، اس طرح ایران کے مختلف علاقائی لب ولہجہ اور ادب کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع بھی فراہم ہوا۔

عشرت صاحب ہندوستان واپسی کے فوراً بعد ہی گورنمنٹ کالج گروداس پور پنجاب میں فارسی کے اُستاد مقرر ہوئے۔ اسی عرصے میں بنارس ہندو یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو، فارسی اور عربی میں لکچرر کی جگہ نکلی۔ عشرت صاحب نے یہاں کی ملازمت کو ترجیح دی اور بنارس چلے آئے، پھر بار بار پنجاب اور سری نگر یونیورسٹی کی درخواست کے باوجود واپس جانے کے لیے تیار نہ ہوئے۔ بنارس کی

گنگا جمنی تہذیب، پری رخان بنارس کے اشنان، دلکش مناظر اور صبح بنارس کی دلکشی نے ان کے دل کو کچھ ایسا مسخر کیا کہ ایک بار پھر سیکڑوں سال پرانی یاد اہلِ بنارس کے ادبی حلقوں میں تازہ ہوگئی جب شیخ علی حزیں نے کہا تھا:

از بنارس نروم معبد عام است اینجا
ہر برہمن پسر لچھمن و رام است اینجا

اہل بنارس نے ہمیشہ سے صاحبانِ علم و فضل کو عزت بخشی ہے، آگے بڑھ کر ان کا خیر مقدم کیا اور جلد ہی ان کا حلقۂ احباب بہت وسیع ہوگیا۔ ان کے دوستوں میں بلا تفریق مذہب و ملت ہندو مسلمان سبھی تھے۔ بنارس کی تنگ و تاریک گلیوں میں بسنے والی بعض ایسی شخصیات بھی ہیں جنھیں اہل بنارس تو کیا اہل ہند بھی فراموش نہیں کر سکتے۔ مرحوم کو ان سے جو ربطِ خاص پیدا ہوا وہ تا حیات باقی رہا۔ درحقیقت عشرت صاحب قومی یکجہتی کا ایک نمونہ تھے۔ حضرت نذیر بنارسی کا ایک شعر اس جگہ درج کرنا نامناسب نہ ہوگا:

مری ایک آنکھ گنگا مری ایک آنکھ جمنا
مرا دل ہے ایک سنگم جسے پوجنا ہو آئے

شعبۂ اُردو، فارسی اور عربی کی علاحدگی کے بعد استاد فاضل فارسی کے استاد مقرر ہوئے جہاں ترقی کی منزلیں طے کرتے ہوئے پروفیسر ہوئے۔ اور شعبہ کی صدارت کا عہدہ بھی سنبھالا۔

عشرت صاحب اپنے شاگردوں کے لیے فقط فاضل اُستاد ہی نہیں تھے بلکہ ایک شفیق بزرگ اور مخلص دوست بھی تھے۔ انھیں اپنے شاگردوں سے بڑی محبت بھی تھی۔ محض درس دینا ہی اپنا فرض نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کی دلجوئی اور خوشی کا بھی خاص خیال رکھتے تھے۔ ان کے نجی مسائل کو بڑے غور سے سنتے اور حتی المقدور حل کرنے کی کوشش بھی کرتے تھے۔ بعض وقت ایسا بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ شاگردوں کی مدد کرنے میں خود اُلجھنوں کا شکار ہو جاتے مگر پیشانی پر شکن نہ آتی۔ شاگرد ان کے لیے بیٹے اور بیٹیاں ہوا کرتے تھے۔ یہاں ان کے چھوٹے صاحبزادے پردیپ کی ولادت کا واقعہ یاد آتا ہے جس کا ذکر غیر از لطف نہیں۔

اس وقت میں بی۔اے کی طالبہ تھی۔ چونکہ وقت کی پابندی عشرت صاحب کی عادت تھی،

ایک روز انھیں آنے میں کچھ دیر ہوگئی۔ آتے ہی اول تو معذرت کی اور پھر فرمایا بچیو آج مجھے کچھ دیر ہوگئی۔ دراصل تمھارا بھیّا تشریف لایا ہے۔ بات کچھ ایسی تھی جو تھوڑی دیر سمجھ میں نہ آئی۔ ہم لوگ سراپا تصویر اُستاد کو دیکھے جا رہے تھے۔ قدرے توقف کے بعد کہنے لگے، میں سوچتا ہوں کہ میرے گھر میں چراغ کی جگہ اگر شمع روشن ہوتی تو زیادہ بہتر تھا۔ پھر مسکرائے اور کہا کہ خیر آپ سب بھی تو میری بیٹیاں ہی ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ وہ ہمیشہ بیٹیوں کی طرح سمجھتے اور عزت بھی کرتے تھے۔ استاد محترم دراصل اپنے شاگردوں کو خوش دیکھنا چاہتے تھے لہٰذا ان کی مدد اپنا نصب العین سمجھتے تھے۔ وقتاً فوقتاً ان کی مالی مدد بھی کرتے تھے۔ عشرت صاحب ان خوش نصیب اساتذہ میں سے تھے جنھیں اپنے شاگردوں سے بڑی محبت ملتی ہے۔

درس کے وقت محض اُستاد ہوتے مگر ان کے پڑھانے کا انداز عام اساتذہ کی طرح خشک اور غیر دلچسپ نہ تھا۔ دوران درس موضوع میں کچھ ایسا غرق ہو جاتے کہ وقت کا پتہ تک نہ چلتا تھا۔ موضوع سے متعلق دلچسپ واقعات اور اشعار سناتے جاتے تھے۔ اُردو اور فارسی کے سیکڑوں اشعار حسب موقع نوک زبان تھے۔ اگرچہ عشرت صاحب کو ادبی حلقہ ان کی جدید فارسی ادب کے اُستاد کی حیثیت سے جانتا تھا مگر انھیں کلاسیکی فارسی شاعری سے بھی بڑی دلچسپی تھی اور اساتذہ کے عمدہ اشعار یاد رکھتے اور حسب موقع استعمال سے گفتگو کو دلچسپ بنا دیتے تھے۔ حافظہ کا یہ عالم تھا کہ صفحے کے صفحے حرف بحرف پوری روانی کے ساتھ زبانی سناتے اور کہیں کوئی اشتباہ کی گنجائش تک نہ ہوتی تھی۔ عشرت صاحب کو اپنی اس خوبی کا احساس بھی تھا اور کہا کرتے تھے کہ میرا دماغ ایک کمپیوٹر ہے اس میں سب کچھ درج رہتا ہے۔

اُستاد کو شاعری سے ربط صغر سنی سے ہی تھا۔ آٹھ سال کی عمر سے ہی شعر کہنے لگے تھے۔ جب آٹھویں جماعت میں پہنچے تو اُن کے ایک اُستاد کو ان کی شعر گوئی کا علم ہوگیا، خوش ہوئے اور پوچھا میاں شعر ہی کہتے ہو یا کوئی تخلص بھی رکھتے ہو؟ اُستاد کا یہ فرمانا تھا کہ گہری فکر میں مبتلا ہو گئے۔ چند دنوں بعد بالآخر ایک حسین اور چھوٹا سا تخلص اختیار کیا جو بعد میں ان کے نام کا ایک جزو گیا۔ یہ لفظ تھا "عشرت"۔

طالب علمی کے زمانے سے ہی چھوٹی چھوٹی نظمیں کہتے اور دوستوں کو سناتے۔ علم و ادب

سے انھیں جو تعلق تھا اس کا انداز ان کے بچپن کے چند واقعات سے لگایا جا سکتا ہے جو اکثر اُستاد محترم بیان کیا کرتے تھے۔ کہتے تھے کہ ان کے والدین جب بچوّں کو خرچ کے لیے پیسے دیتے تو عشرت صاحب ان پیسوں کو فضول چیزوں میں صرف نہ کرتے تھے بلکہ چھوٹی چھوٹی کہانیوں اور ادب سے متعلق دوسری کتابوں کو خرید لاتے، خود بھی پڑھتے اور دوسروں کو بھی شوق سے سُنایا کرتے تھے۔ عشرت صاحب کی بلا کی ذہانت اور شوق علم کا نتیجہ تھا کہ نالہ گڈھ اسٹیٹ کے نواب افتخار حسین نے وظیفہ مقرر کر دیا۔

ان کی طبیعت میں ترنم اور نغمہ قدرت کا عطیہ تھا۔ شاعری سے دلچسپی تو تھی ہی سرود سے بھی خاصا لگاؤ تھا۔ موسیقی کا رس ان کی طبیعت میں گھُل مِل گیا تھا۔ خود بھی خوش آواز تھے۔ ستار، بانسری اور ہارمونیم کا بڑا شوق تھا۔ خود بھی بجاتے اور دیگر فن کاروں کے سحر کُن فن سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ شاید یہی سبب تھا کہ اس نغمہ و سرود کے دلدادہ کو بندوق کی گولیوں میں بھی سُریلے نغمے سُنائی دیتے تھے۔ شکار کا شوق زندگی کا لطیف شغل تھا۔ حد یہ کہ اُستاد کا یہ شوق بسا اوقات درس دیتے دیتے ان کو ایسا بے چین کر دیتا تھا کہ پھر کسی دوسرے کام میں دل نہ لگتا تھا اور کلاس ختم ہوتے ہی کہہ اُٹھتے بھئی اب تو آج میں چلا شکار کے لیے۔ اس وقت ایسا محسوس ہوتا گویا عشرت صاحب اگر شکار کے لیے نہ گئے تو تمام جانور خود بخود جاں بحق ہو جائیں گے۔ استاد کو شکار میں جو لطف آتا اسے اپنے تک محدود رکھنا اپنے شوق، دوستوں اور شاگردوں کے ساتھ ناانصافی سمجھتے تھے، لہٰذا شکار سے واپسی کے بعد شکار گاہ کے واقعات اور دل کش مناظر کی تصویر بڑے لطیف اور خوبصورت انداز میں کھینچتے تھے کہ سننے والا خود کو شکار گاہ میں محسوس کرنے لگتا۔

عشرت صاحب نرم گفتار اور نرم رفتار شخص تھے۔ انھیں دیکھ کر یہ اندازہ لگانا مشکل تھا کہ کبھی انھیں غصہ بھی آتا ہوگا یا یہ خفا ہونا بھی جانتے ہیں۔ مگر صاحب جب یہ خفا ہوتے تو گویا آتش فشاں پھٹ گیا ہو۔ لیکن خود پر قابو پا لینا بھی جانتے تھے۔ غصہ زیادہ دیر تک برقرار نہ رہتا تھا اور نہ ہی جوش میں ہوش کھوتے تھے۔ شائستگی کا دامن نہ چھوٹنے پاتا تھا۔ عشرت صاحب ایک بے لوث شخص تھے۔ بغض اور کینہ ان کے پاس تک نہ پھٹکتا تھا۔ درگزر اور معافی ان کا شعار تھا۔ دیکھتے دیکھتے شفقت و محبت کا دریا بن جاتے۔

اُستاد مرحوم کی ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ اگر ان کے نکتہ سنج مزاج اور نکتہ شناس طبیعت کا ذکر نہ کیا جائے تو سراسر ناانصافی ہوگی۔ عشرت صاحب کی نظر دقیق بیں کو لغات اور تلفظ کا خاص خیال تھا۔ اس سلسلے میں قیاس آرائی انھیں قطعی ناپسند تھی کیونکہ یہ بات ان کی محققانہ طبیعت کے خلاف تھی۔ لغت بینی ان کی عادت تھی اور شاگردوں کو بھی لغت کے مطالعے کی تاکید کرتے تھے۔ اگرچہ بنارس آمد کے بعد کسی مولوی سے عربی کی بھی تعلیم حاصل کی تھی مگر مہارت کلی حاصل نہ ہو سکی تھی پھر بھی عربی لغات اور قواعد میں خاصی استعداد رکھتے تھے۔ ان کی منکسرانہ طبع لغات اور قواعد میں شمہ برابر اشتباہ پر بھی اپنے ان شاگردوں سے دریافت کرنے میں کوئی عار نہ سمجھتی تھی جنھیں عربی زبان وادب پر اچھی دسترس ہوتی تھی۔ عشرت صاحب علم دوست اور علم پرور شخص تھے چنانچہ صاحبِ استعداد شاگردوں سے بہت خوش ہوتے تھے۔ علم دوستی کا یہ حال تھا کہ بعض ایسے لوگ جنھیں ان کی بعض خامیوں کے سبب پسند نہ کرتے تھے مگر ان کی صلاحیت اور استعداد کی قدر کرتے تھے اور کہتے بھی تھے کہ فلاں شخص مجھے بالکل پسند نہیں ہے مگر پڑھا لکھا ہے اور زبان تو کیسی فصیح بولتا ہے اور کیسے اچھے اشعار اس کے ذہن میں محفوظ رہتے ہیں اسی وجہ سے میں اس کی قدر کرتا ہوں۔

استاد مرحوم ایک صاحبِ طرز شخص تھے۔ انھوں نے متعدد نظمیں اور غزلیں بھی کہیں۔ ان کی کچھ نظمیں اور غزلیں پنجاب کی درسی کتابوں میں بھی شامل ہیں۔ ہندوستان کے بعض مشہور ادبی جریدے ان کی خوبصورت غزلوں سے رونق افروز ہوا کرتے تھے۔ ان کو مشاعروں کا بڑا شوق تھا ان کے گھر پر بھی شعری نشستیں منعقد ہوتی تھیں اور یہ خود مشاعروں میں بھی شرکت کرتے تھے مگر لچر اور غیر معیاری اشعار سے سخت نفرت تھی اور بہت جلد بیزار ہو جاتے تھے۔ خود نہایت خوش آواز تھے۔ جب کبھی اپنا کلام ترنم سے سناتے تو ایک سماں بندھ جاتا تھا۔ کلام میں روانی، دلکشی اور نزاکت حد درجہ موجود تھی۔ چھوٹی بحروں میں بڑی اور سنجیدہ باتیں کہہ جاتے تھے۔ ایسی ہی چھوٹی بحروں کے دو چار شعر حسب ذیل ہیں:

جام و بادہ سے بہلنے والو
تاک میں گردشِ ایام نہ ہو

جام سے پی لوں مگر ڈرتا ہوں
چشمِ ساقی کہیں بدنام نہ ہو
شعر کی جاں ہے جدتِ عشرت
کوئی مضمون مگر عام نہ ہو

ایک دوسری غزل کے دو شعر حسب ذیل ہیں:

آجاؤ کہ بے رنگ ہیں موسم کی فضائیں
غنچے لبِ خاموش سے دیتے ہیں صدائیں
تم چاند کی صورت جو دمکتے ہوئے نکلو
بادل کی طرح ہم تمھیں سینے سے لگائیں

عشرت صاحب کا مجموعۂ کلام ابھی منظرِ عام پر نہیں آسکا مگر امید ہے جلد ہی زیورِ طبع سے مزین ہو کر منظرِ عام پر آجائے گا۔ اُستاد کو جس قدر شعر و شاعری سے رغبت تھی اسی قدر ادب کے دیگر پہلوؤں سے بھی ربطِ خاص تھا انھوں نے گراں قدر تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ ان کی تصانیف میں اُردو شاعری اور پنجاب، سودا، مرزا غالب، سخنورانِ بنارس اور ایران صدیوں کے آئینہ میں ہیں۔

اُردو شاعری اور پنجاب عشرت صاحب کی وہ گراں قدر تصنیف ہے جس میں انھوں نے دل کھول کر اپنے وطن کی تاریخ، زبان اور ادب پر روشنی ڈالی ہے۔ جیسا کہ واضح ہے عشرت صاحب کا تعلق سرزمینِ پنجاب سے تھا۔ شملہ کی پُرفضا وادیوں میں شکار کے پیچھے بھاگے اور اس کی رومان پرور وادیوں میں پروان چڑھے پروفیسر امرت لعل عشرت کی طبعِ غیور سے یہ کب ممکن تھا کہ دیارِ غیر میں رہ کر وطن کی خوشبو کو فراموش کر جاتے۔ چنانچہ انھوں نے اردو شاعری اور پنجاب لکھ کر سرزمینِ وطن کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔

جیسا کہ کتاب مذکور کے عنوان سے ظاہر ہے کہ شعرائے پنجاب کا جائزہ لیا گیا ہے۔ عشرت صاحب نے ۹ ابواب متعین کیے ہیں۔ پہلے باب کا عنوان "گلستان ہزار رنگ" ہے۔ اس باب میں مصنف نے پنجاب کے جغرافیائی اور سیاسی حالات کو اپنے مخصوص دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔

دوسرے باب میں عشرت صاحب نے خطۂ پنجاب کی عہد بعہد واقع لسانی تبدیلی کا ذکر تقریباً

بیس صفحات میں کیا ہے۔ اور نہایت اہم معلومات فراہم کی ہیں۔ اس باب میں انھوں نے عہدِ قدیم یعنی آریائی اقوام کے لب و لہجے سے موضوع شروع کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ "رگ وید کی ادبی زبان کا روپ وادیٔ پنجاب میں نکھرا۔" مگر مختلف اقوام کے اختلاط اور مختلف زبانوں اور لہجوں کی آمیزش سے زبان میں روز بروز واقع تبدیلی نے کبھی "پراکرت" کو "پشاچی" کا نام دیا اور کبھی تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ یہی زبان "پشاچی" سے "سورسینی" اپ بھرنش بن گئی۔ پنجاب میں مسلمانوں کی آمد نے پشاچی اور سورسینی زبانوں کے اختلاط اور فارسی کے اثر سے ایک نئی زبان اور لب و لہجے کو جنم دیا جو سلطنت غزنویہ کے باقاعدہ قائم ہونے تک قدیم اُردو کی شکل میں نمودار ہوئی۔ گران حالات کے پیشِ نظر یہ کہنا قطعی غلط ہے کہ پنجاب کی اپنی کوئی زبان نہیں' بلکہ پنجاب کی الگ الگ علاقائی زبانیں تھیں۔ اور قدیم اُردو کی تشکیل میں جو زبانیں کارفرما تھیں ان میں پنجابی ' ہریانی اور کھڑی زبانوں کی بڑی اہمیت ہے۔

تیسرے باب کا نام انھوں نے نقشِ اوّل تجویز کیا۔ مذکورہ باب کو طے کرتے ہوئے انھوں نے دبستانِ بٹالہ کے تحت اؔمی' ناظمی' حیاتؔ ،علیمؔ ،مشتاق علی کے ساتھ مختلف اصنافِ سخن مثلاً مرثیہ' غزل اور مثنوی پر اجمالی نظر ڈالی ہے۔

چوتھے باب میں عشرتؔ صاحب نے ہندوستان کے انقلابی نشیب و فراز کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہوئے عصرِ جدید اور لاہوری تحریک کے تحت احیائی تحریکیں اور انجمن حمایتِ اسلام لاہور کا ذکر کیا ہے۔ یہ مختصر تاریخ کا ذکر لازمی بھی تھا۔ کیونکہ شعراء کی حیات اور ان کے کلام کی توضیح کے لیے سیاسی' سماجی' لسانی حالات کا جائزہ نہایت اہم ہے۔ لہٰذا پانچویں باب میں انھوں نے غزل اور پنجاب کا ذکر کرنے کے بعد حضرت علاّمہ اقبالؔ ،جوشؔ ملسیانی ' محرومؔ' حفیظؔ جالندھری' فیضؔ' عبدالمجید عدمؔ' احمد ندیمؔ اور قتیلؔ شفائی کی حیات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ باب چھ میں بیسویں صدی کے چند رجحانات کے عنوان سے رومانی رجحان' انقلابی رجحان' اشتراکی رجحان' فلسفیانہ رجحان کے بعد پنجاب میں نظم کی ارتقاء پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔

ساتویں باب میں انھوں نے مختلف اصنافِ سخن پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اور باب نومیں پنجاب کی شعری خدمات کا ذکر کیا ہے۔

سخنورانِ بنارس عشرت صاحب کی وہ گراں قدر تصنیف ہے جس کے ذریعے انھوں نے ایک ادیب کی حیثیت سے بنارس کے ممتاز اور اہم ادباء و شعراء کی سوانح حیات لکھ کر حق ادب شناسی و ادب پروری ادا کی اور اہلِ بنارس پر احسان کیا۔ کتاب مذکور میں عشرت صاحب نے ان شعراء و ادباء کی حیات اور ان کے کارناموں پر روشنی ڈالی ہے جو عرصے سے گوشۂ گمنامی میں تھے۔ بعض ایسے شاعر بھی شامل ہیں جن کے کلام سے محظوظ ہونے کے باوجود ان کے حالات زندگی سے لوگ بے خبر تھے۔ فائز بنارسی، محشر بنارسی، غنی بنارسی، آفاق بنارسی، شوق بنارسی، ریاض بنارسی، حفیظ بنارسی، کوکب بنارسی، کامل بنارسی کے علاوہ نذیر بنارسی، علیم، مسلم الحریری اور جوہر صدیقی وغیرہ کل ستائیس صاحبانِ علم و فضل کی حیات اور ان کے کلام پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔ نیز "بھولے بسرے لوگ" کا عنوان بھی مقرر کیا ہے۔

درحقیقت 'سخنورانِ بنارس' بنارس کے انیسویں صدی سے ہمعصر شعراء تک کا ایک تذکرہ ہے۔ معلومات کے لحاظ سے تو یہ کتاب گراں قدر اضافہ ہے ہی نیز عشرت صاحب کی زبان و ادب پر قدرت اور ان کے ساحرانہ اندازِ بیان کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ شعراء کے کلام پر تبصرے کے مطالعے سے عشرت صاحب کی شگفتہ بیانی، سلاست اور دلکشی صاف نمایاں ہے۔

کتاب مذکور ۱۹۶۸ء میں اکرام حسین لیتھو الیکٹرانک مشین پریس پرہلاد گھاٹ وارانسی سے طبع ہو کر منظر عام پر آئی جس کے ناشر کا حق خود مصنف کو تھا۔

۱۹۶۹ء میں عشرت صاحب نے مرزا غالب کے عنوان سے ایک بہترین کتاب ترتیب دی۔ یہ کتاب اکرام حسین لیتھو الیکٹرانک مشین پریس پرہلاد گھاٹ متصل جوادیہ کالج بنارس سے شائع ہوئی۔ جو اب بازار میں دستیاب نہیں مگر ہندوستان کی دوسری لائبریریوں میں محفوظ ہے۔ خود بنارس ہندو یونیورسٹی کی گائکواڑ لائبریری اور شعبۂ اردو بنارس ہندو یونیورسٹی کی لائبریریوں میں موجود ہے۔

کتاب مذکور کے مضامین میں مرزا غالب کی زندگی اور ان کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کی خوبصورت تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین، جگن ناتھ آزاد، پروفیسر سید احتشام حسین، کنور مہیندر سنگھ بیدی وغیرہ کے مضامین کے علاوہ استاد مرحوم جناب سید سلیمان عباس رضوی شعبۂ فارسی بنارس ہندو یونیورسٹی کا مضمون بھی شامل ہے۔ عشرت صاحب نے مرزا غالب کی معروف ترین

مثنوی چراغ دیر کی روشنی میں غالبؔ کے کلکتہ اور بنارس کے سفر پر روشنی ڈالتے ہوئے غالبؔ کی رنگین مزاجی اور بے تعصبی، حب الوطنی اور ہندو عقائد سے غالبؔ کی گہری واقفیت کا بھی بڑے دلکش انداز میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ یہ کتاب غالبؔ کی ہمہ گیر شخصیت کا آئینہ دار ہے۔

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ ان کے متعدد بصیرت افروز مضامین وقفے وقفے سے ہندوستان کے اہم ادبی جریدوں میں شائع ہوتے رہے۔ جن میں فارسی شاعری کے دلکش پہلو، گرو گوبند سنگھ کا ظفرنامہ، لالہ سری رام کے مکتوبات وغیرہ خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ "پنجاب میں اُردو زبان و ادب کا نقش" کے نام سے ایک مضمون نذر مقبول مرتبہ خیر بہوروی ۱۹۷۰ء میں آل انڈیا شفیق میموریل سوسائٹی جون پور میں شائع ہوا۔ یہ مضمون پنجاب میں اُردو ادب کی تاریخ کا بہترین تحقیقی مضمون ہے۔ مصنف نے اس مضمون میں ۷۴ صفحات پر مشتمل نہایت اہم ادبی تاریخ پیش کی ہے۔ بلکہ یہ کیا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ پنجاب میں اُردو ادب پر تحقیق کے لیے مضمون ہذا گراں قدر معلومات فراہم کرتا ہے۔

افسوس کہ درس کا یہ سلسلہ ابھی ختم نہ ہوا تھا کہ بزرگوار دماغی کینسر جیسے مہلک مرض کا شکار ہو گئے اور دو مرتبہ آپریشن کرانا پڑا۔ یہ فوری طور پر تو کامیاب رہا مگر نتیجہ حسرت ناک ہی تھا اور دوبارہ آپریشن کے چند ماہ بعد ہی قدرت نے اس بلبل شیریں زباں سے قوتِ گویائی سلب کر لی۔ اعضاء نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑ دیا۔ عرصے تک نیم بے ہوشی کی حالت میں بستر علالت پر بے حس و حرکت پڑے رہنے کے بعد ۱۰ مئی ۱۹۸۰ء کو ایک صبح قضا و قدر نے ہمارا شفیق استاد ہم سے چھین لیا اور بنارس کی فضا ماتم کدہ بن گئی جس نے سُنا دم بخود رہ گیا۔ اہل بنارس نے کلیجہ تھام کر کہا:

داغِ فراقِ صحبتِ شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہوئی

عبدل بسم اللہ

مشترکہ تہذیب کی جھلک

عبدالرحیم خان خاناں کی شاعری میں

عبدالرحیم خان خاناں اس زمانے کے شاعر ہیں جب ملک میں مشترکہ تہذیب اپنے عروج پر تھی۔ مؤرخین نے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تہذیب و تمدّن کے باہمی میل جول کو ایک اہم واقعہ بتایا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب زندگی کے ہر میدان میں ثقافتی لین دین کا سلسلہ بہت تیز ہو چکا تھا۔ خواہ وہ سیاسی و معاشی میدان ہو یا سماجی و فنّی، مصوّری، موسیقی اور ادب میں یہ ثقافتی میل جول اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ تہذیب و تمدّن کے دو مختلف دھارے ایک دوسرے سے مل رہے تھے اور دونوں مل کر کسی تیسرے دھارے کو جنم دے رہے تھے۔ سولہویں اور سترہویں صدی کے دور میں یہ رجحان کچھ زیادہ ہی تیز ہو چلا تھا' وہ شہنشاہ اکبر کا زمانہ تھا۔ اکبر نے ہندوستانی تہذیب و تمدّن میں ایک ایسے باہمی شعور کی لہر کو پروان چڑھایا تھا جسے گنگا جمنا کے سنگم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور جس کے دھاروں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔

عبدالرحیم خان خاناں اسی دور کے شاعر ہیں۔ یہ ہمایوں کے ہم زلف بیرم خاں کے بیٹے تھے۔ بیرم خاں کے بعد اکبر بادشاہ نے ان کی پرورش اور تربیت کی۔ بعد میں یہ گجرات کے

ڈاکٹر عبدل بسم اللہ، لکچرر شعبۂ ہندی جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

صوبیدار اور پھر میر عرض بنائے گئے۔ شہزادہ سلیم کی تعلیم کی ذمّے داری بھی انھیں کو سونپی گئی۔

عبدالرحیم خان خاناں کی پوری زندگی لڑائیوں میں گزری۔ اکبر کے دورِ سلطنت میں انھوں نے گجرات اور سندھ کو فتح کیا۔ جنگوں اور تمام سیاسی امور میں مصروف رہنے کے باوجود عبدالرحیم خان خاناں نے شاعری کی جو بے مثال دولت اس ملک کو دی ہے، اسے دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ آخر مشقِ سخن کا موقع انھیں کب اور کیسے ملتا ہوگا۔

رحیم کے والد بیرم خاں شیعہ تھے اور ان کی ماں سُنّی لیکن شاعر ہونے کے ناطے رحیم کے دل میں سبھی فرقوں کے لیے برابر کی عزّت تھی۔ وہ فارسی، عربی، ترکی، سنسکرت اور ہندی کے عالم تھے۔ شاعری میں اپنا تخلّص رحیم یا رحیمن رکھتے تھے۔ وہ مہابھارت کے کرن جیسے دانی تھے جنھوں نے کہا جاتا ہے کہ گنگ نامی شاعر کے صرف ایک شعر پر چھتّیس لاکھ روپے نچھاور کردیے تھے۔ اس زمانے کے معروف ہندی شاعر تلسی داس سے ان کی خط و کتابت کا پتہ چلتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کوئی غریب برہمن تلسی داس کے پاس اپنی بیٹی کے بیاہ کا مسئلہ لے کر پہنچا تو انھوں نے یہ مصرع لکھ کر اسے دیا اور رحیم کے پاس بھیج دیا:

سور تیہ نر تیہ ناگ تیہ، اس چاہت سب کوئے

(یعنی خواہ دیوتا ہو یا انسان یا ناگ، سب ہی کو عورتوں کی خواہش ہوتی ہے)

برہمن کی فریاد سن کر اور یہ مصرع دیکھ کر انھوں نے اس کی بھرپور مدد کی۔ پھر اس مصرع کے نیچے دوسرا مصرع لکھ کر تلسی داس کے پاس بھجوادیا۔ وہ مصرع اس طرح تھا:

گود لئے ہُلسی پھریں، تلسی سوں سُت ہوئے

(یعنی سب کو تلسی جیسا بیٹا ہو، جسے گود میں لے کر وہ کھلائیں)

کچھ لوگ اس سے یہ مفہوم بھی اخذ کرتے ہیں کہ تلسی داس کی ماں کا نام ہُلسی تھا۔

رحیم کی شاعری میں مشترکہ تہذیب و تمدّن کے ذکر سے پہلے یہ واضح کردینا مناسب ہوگا کہ یہ مفروضہ غلط ہے کہ عبدالرحیم خان خاناں نے مسلمان ہوتے ہوئے بھی رام اور کرشن کی بھگتی سے تعلق رکھنے والی شاعری کی، اس لیے وہ مشترکہ تہذیب کی ترجمانی کرنے والوں کے علمبردار ہیں، دراصل عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں بھگتی کا تصوّر ایک تحریک کی شکل میں اُبھرا تھا اور اسی لیے اس دور کی

شاعری میں بھگتی کو ایسی مرکزی اہمیت حاصل ہوگئی تھی جسے ادا کرنے کے لیے رام یا کرشن جیسے دیو مالائی کرداروں کا سہارا لیا جاتا تھا۔ اس طریقۂ اظہار کو اختیار کرنے میں ہندو مسلمان کی کوئی تمیز نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ رحیم اپنی شاعری کا آغاز شری کرشن جی کی توصیف سے کرتے ہیں :

تیں رحیم من آپنو، کینہوں چارو چکور
نسی باسر لاگو رہے، کرشن چند کی اور

(یعنی رحیم تم اپنے دل کو چکور چڑیا کی مانند بنالو تاکہ وہ دن رات چاند جیسے کرشن کو دیکھتا رہے)

رحیم کی شاعری زندگی کے گہرے اور تلخ تجربات سے عبارت ہے۔ اس میں انسانی فطرت کی سچّی عکّاسی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عظیم شخصیتوں کے قول کی طرح رحیم کے دوہے لوگوں کی زبان پر چڑھے ہوئے ہیں۔ ان دوہوں میں زندگی کے باریک سے باریک پہلو کو نہایت خوبصورتی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ان سے ہمیں نصیحت تو ملتی ہے مگر یہ کوری نصیحت کے دوہے نہیں ہیں۔ نصیحت آمیز شاعری، شاعری نہیں صرف بیت بازی بھر ہوتی ہے، جبکہ رحیم کے دوہے قاری کے دل و دماغ کو جھنجھنا دینے کی طاقت رکھتے ہیں۔ مثلاً سچّے عشق کی بابت وہ کہتے ہیں :

رحیمن پریت سراہیئے، ملے ہوت رنگ دون
جیوں جردی ہردی تجے، تجے سفیدی چون

(یعنی سچّا عشق وہ ہے جو عاشق و محبوب کے باہمی وصال کے نتیجے میں دوہرا رنگ پیدا کرتا ہے جیسے ہلدی اور چونا جب آپس میں ملتے ہیں تو وہ اپنا رنگ چھوڑ کر سرخ رنگ اختیار کر لیتے ہیں)

اسی طرح ناقص و نادان شخص کے متعلق ان کا یہ قول دیکھئے :

رحیمن اوچھے نرن تسے تجھو بَیر، ارو پریت
کاٹے چاٹے سوان کے دوہوں بھانتی وپریت

(یعنی اوچھے آدمی سے نہ تو دوستی کرنی چاہیے اور نہ دشمنی۔ اس کی صفت کتّے جیسی ہوتی ہے جو دوستی کرنے پر بدن کو چاٹ کر گندا کرتا ہے اور دشمنی کرنے

پرکاش کھاتا ہے)

احساس اور تجربے کے امتزاج سے رحیم کی شاعری میں حقیقت پسندی کا جو شعور پیدا ہوتا ہے، اس نے انھیں محدود دائروں سے باہر نکال کر ایک ہندوستانی شاعر کا درجہ عطا کر دیا ہے۔ آخری دنوں میں جب رحیم لٹ پٹ کر برباد ہو چکے تھے، اپنی زبوں حالی کی عکاسی انھوں نے جس دردمند انداز میں کی ہے، وہ لائق توجہ ہے۔ کہتے ہیں:

یہ رحیم دردر پھریں، مانگ مدھوکری کھاہیں
یارو یاری چھوڑیئے، وہ رحیم اب ناہیں

(یعنی رحیم تو اب در در بھٹک رہا ہے اور مانگ جانچ کر پیٹ پال رہا ہے، اس لیے اے دوستو، اس سے اب دوستی کرنے کا کیا فائدہ؟ وہ فراخدل اور دوست نواز رحیم اب کہاں رہا؟)

رحیم کے دوہے تو مشہور ہیں ہی، لیکن بروے جیسی ہندی کی چھوٹی بحر میں انھوں نے جو طبع آزمائی کی ہے وہ بذاتِ خود فنی کمال کی مثال ہے اور بڑے بڑوں کے بس کی بات نہیں ہے۔ بروے کی تخلیق میں وہ تلسی سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔ نمونے کے طور پر ان کے دو بروے ملاحظہ فرمائیے:

باہر لے کے دیاوا، بارن جائے
ساس نند گھر پہنچت دیت بجھائے

(وہ باہر جاکر چراغ جلاتی ہے جسے گھر پہنچتے ہی ساس اور نند بجھا دیتی ہیں)

لے کے سُگھر کھُرپیا پیہ کے ساتھ
چھیے ایک چھتریا برست ہاتھ

(میں اپنے شوہر کے ساتھ خوبصورت کھُرپی لے کر کھیت میں جاؤں گی اور جب بارش ہوگی تو اُن ہی کے ساتھ ایک چھتری بھی بناؤں گی)

ہندی کے مشہور نقاد رام چندر شکل نے رحیم کے بروے کی تعریف کرتے ہوئے صحیح لکھا

ہے کہ بروے "نائیکہ بھید" میں جو دلفریب اور رومانی کیفیت میں ڈوبے ہوئے مناظر ہیں وہ سچّے ہیں، محض تخیّل کے جھوٹے کھیل نہیں۔ ان میں ہندوستانی "پریم جیون" کی سچّی جھلک ہے۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ عبدالرحیم خان خاناں کا زمانہ مشترکہ تہذیب و تمدّن کی ترقی کا زمانہ تھا اور باہمی میل جول کی فطرت اس ملک کے رگ و پے میں سما گئی تھی، امیر خسرو کے انداز میں عبدالرحیم خان خاناں نے بھی شاعری کی کچھ ایسی مثالیں پیش کیں جن میں سنسکرت اور کھڑی بولی کا ملا جلا عکس دکھائی پڑتا ہے۔ مثلاً:

اے کسمن دوساوسان سمے، میں تھا گیا باغ میں
کاچت تتر کُرنگ بال نینا، گُل توڑتی تھی کھڑی
نام درشٹوا نویَو ونا ششی مکھی، میں موہ میں جا پڑا
نوجیوامی تویا بنا شرنو پریے، تو یار کیسے ملے؟

एकस्मिन दिवसावसान समये, मैं था गया बाग़ में
काचित्तत्र कुरंग बाल नयना, गुल तोड़ती थी खड़ी
तां दृष्टवा नवयौवना शशिमुखी, मैं मोह में जा पड़ा
नो जीवामित्वया बिना श्रृनु प्रिये, तू यार कैसे मिले

(یعنی ایک روز شام کے وقت میں باغ میں گیا ہوا تھا کہ وہاں دیکھا ہرن کے بچّے جیسی آنکھوں والی کوئی دوشیزہ کھڑی پھول توڑ رہی تھی۔ اس ماہرو کو دیکھ کر میں اس کا عاشق ہو گیا اور بولا: سُنو میری محبوب، میں تمھارے بغیر نہیں جی سکتا۔ تم کیسے مجھے ملوگی، یہ تم ہی بتاؤ)

رحیم نے خالص سنسکرت زبان میں بھی کچھ اشلوک کہے ہیں جو "رحیم کاویہ" کے عنوان سے منظرِ عام پر آئے ہیں۔

رحیم کی انہی خصوصیات کو دیکھ کر ہندی کے نقّادوں نے ان کی بے حد تعریف کی ہے مگر رحیم کو ہندی کا مسلمان شاعر کہنا ان کی عظمت کو نیچے گرانا ہے۔ آج جبکہ ہمارے ملک میں زبان و ادب کو بھی مذہبی دائروں میں بانٹنے کی سازش چل رہی ہے۔ ایسے خطرناک دور میں ہمیں فخر کے

(بقیہ صفحہ ۴۷ پر)

حضرت آوارہ (مرحوم)

خاں صاحب

(ایک ریڈیائی خاکہ)

بہتیرا یاد کرتا ہوں، مگر یاد نہیں آتا۔ یہ بات بھی کوئی پچیس اُدھر کی ہے جب میرا اُن کا ساتھ ہوا تھا۔ ہم دونوں ایک ہی میزبان کے مہمان تھے۔ بہرحال جو بھی ہو اُن کے نام کے ساتھ خاں صاحب ضرور تھا۔ تیس پینتیس برس کے اچھے بھاری بھرکم آدمی، سانولا رنگ، گول طباق سا دکنی کاٹ کا چہرہ ہونٹوں پر ہمیشہ مسکراہٹ کھیلتی ہوئی۔ آبکاری کے محکمے میں انسپکٹر اور مجھ سے جان پہچان ہوئی ہے۔ اُن دنوں کسی بے ضابطگی کے الزام میں معطل تھے۔ دیکھنے میں نہایت سنجیدہ، نام کو چھچھورپن نہیں۔ بات چیت میں اپنی طرف سے بہت کم پہل کرتے۔ ہاں کسی نے چھیڑ دیا تو پھر اللہ دے اور بندہ لے، جھاڑ کا کانٹا بن کے دُکھیا کے پیچھے پڑ جاتے کہ غریب کو لتّے چھڑانا مشکل ہو جاتا۔ پھر یہ نہیں کہ تہذیب کے خلاف ایک لفظ بھی منہ سے نکلے یا عام اخلاق سے گری ہوئی کوئی بات کہیں۔ پیٹھ پیچھے کسی کی بُرائی کرنا، پھبتی اُڑانا یا آوازہ کسنا ان کے مذہب میں حرام تھا۔ انوکھی طبیعت کے آدمی تھے۔ کھانے بیٹھتے تو دال، سالن، اچار، چٹنی، دہی اور کھیر، جو بھی دسترخوان پر ہوتا، میٹھا نمکین، ایک ایک دو دو چمچے پلیٹ میں لے کر خوب ملاتے اور یہ ملغوبہ چٹخارے لے لے کر کھاتے اور اسے دیوانی ہانڈی کہتے۔ کسی کھانے میں نمک مرچ پھیکیلا ہوتا تو اس میں تولہ دو تولہ شکر ملانا روز کی بات تھی۔ میں نے دیکھا کہ وہ کیلا، شریفہ یا سنگھاڑے چھلکے سمیت کھاتے، اور بہت سنجیدگی سے یقین دلاتے کہ پھل کا گودا اگر بادی ہے تو چھلکا اس کا توڑ ہے۔ خاں صاحب کی شخصیت کا یہ ایک ہلکا سا خاکہ ہے۔ خاصے کی چیز ان کے مزاج کی چہل اور طبیعت کی شوخی کا انداز تھا، اس کی بھی ایک جھلک دیکھیے۔ سڑک بیچ ہمارے گھر کے سامنے

ایک وکیل صاحب رہتے تھے، اُن کا معمول تھا کہ صبح ہی صبح اپنے پیش دالان میں آرام کرسی پر حقّہ منہ سے لگائے آج کے مقدموں کے کاغذات دیکھا کرتے۔ ہمارے خاں صاحب بھی تڑکے اُٹھتے اور اپنے آنگن میں ٹہلا کرتے۔ ایک دن نہ جانے کیا سوجھی کہ خاں صاحب منہ اٹھائے چلے گئے، وکیل صاحب کو نہایت ادب سے سلام کیا۔ انھوں نے بھی خندہ پیشانی سے جواب دیا "تشریف رکھیے"۔ سمجھے تھے کوئی مقدمہ لائے ہیں پوچھا "میرے لائق کوئی خدمت؟"

خاں صاحب نے نہایت متانت سے عرض کیا "معافی مانگنے آیا ہوں، آپ بزرگ ہیں معاف کر دیجیے"۔

"یہ آپ کیا فرماتے ہیں، کس بات کی معافی؟"

خاں صاحب نے رونی صورت بنا کر کہا "بے شک مجھ سے غلطی ہوئی، آپ للّٰہ درگزر کیجیے"۔

وکیل صاحب بیچارے حیران کہ بوجھ بھرم کے یہ پڑوسی وضع قطع سے مردِ اشراف کہہ کیا رہے ہیں۔ کیسا قصور اور کیسی معافی۔

خاں صاحب نے بات بڑھائی "یہ آپ کا کرم ہے، نوازش ہے کہ اتنے دن سے میرے قصور کو سہتے رہے"۔

اب وکیل صاحب زچ تھے۔

خاں صاحب نے پھر خوشامدانہ لہجے میں کہا "بس اپنی زبان مبارک سے اتنا ہی فرما دیجیے کہ تیرا یہ روز روز اپنے آنگن میں ٹہلنا ہمیں ناگوار نہیں ہے تو میں سمجھوں گا کہ عاقبت بخیر ہوگئی ورنہ . . ."

اب خاں صاحب آبدیدہ تھے۔ وکیل صاحب پریشان کہ یہ بلا کہاں سے گلے آن پڑی۔ مرے جی سے کہا "نہیں جناب مجھے آپ کا ٹہلنا ہرگز ناگوار نہیں"۔

خاں صاحب نے بڑھ کے وکیل صاحب کے ہاتھ چومے، اور کپا ونڈ سے نکل کر ہنستے ہوئے اپنے گھر آ گئے۔

ایک بار نہ جانے کیسے غالب کے شعر کا ایک مصرع خاں صاحب کی زبان پر چڑھ گیا ؏

ہر چند کہیں کہ ہے مگر نہیں ہے

اس مصرع سے انھوں نے جس طرح کام لیا ہے۔ سننے کی بات ہے۔ ٹہل رہے ہیں اور بار بار یہی مصرع

دُہرا رہے ہیں۔ شامت کے مارے کوئی صاحب آپہنچے اور صاحب خانہ کو پوچھا۔ خاں صاحب نے بڑی آؤ بھگت سے بٹھایا اور اچانک سوکھے منہ سے فرمایا "آپ مرزا غالب کو جانتے ہیں؟"

"نہیں جناب مجھے اُن سے کام نہیں۔ میں حکیم صاحب سے ملنے آیا ہوں۔"

خاں صاحب نے بات کاٹتے ہوئے کہا "مگر جاننا تو پڑے گا۔ دلّی کے شاعر تھے۔ کبھی کبھی بے معنی شعر بھی کہہ اُٹھتے تھے 'اب دیکھیے نا' فرما گئے ہیں 'ہر چند کہیں کہ ہے' مگر نہیں ہے' یہ کیا بات ہوئی۔"

نووارد حیرت سے خاں صاحب کا مُنہ تک رہا ہے اور خاں صاحب ہیں کہ مزے لے لے کے یہی مصرع پڑھ رہے ہیں۔ آنے والے صاحب گھبرا کے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ پھاٹک تک پہنچنے پاتے ہیں کہ خاں صاحب تیز تیز قدموں سے بڑھ کر اُن کا آگا کاٹتے ہیں' اور فرماتے ہیں "آپ مجھ سے ناحق بگڑے۔ مصرع غالب کا ہے' اب اگر شاعر کہہ دے کہ صاحب خانہ ہیں تو بھی مگر مل نہیں سکتے تو اس میں میری کیا خطا۔" خاں صاحب کی زبان پر مدتوں یہ مصرع چڑھا رہا۔ انھوں نے اس میں دل لگی کے اتنے دلچسپ پہلو نکالے کہ وقت ختم ہو رہا ہے' اور میں بیان نہیں کر پاتا۔ اللہ جانے خاں صاحب اب ہوں گے بھی یا نہیں۔

بقیہ: مشترکہ تہذیب کی جھلک

ساتھ یہ کہنا چاہیے کہ عبدالرحیم خان خاناں ایک ہندوستانی شاعر ہیں نہ کہ ہندی کے مسلمان شاعر۔ رحیم جس مشترکہ تہذیب و تمدّن کے ایک اہم نمایندے تھے آج وہ خطرے میں ہے۔ اتحاد و یکجہتی کی باتیں آج بھی کی جاتی ہیں مگر درپردہ اصلیت کچھ اور ہی ہے۔ رحیم اس خطرے سے شاید واقف تھے۔ اسی لیے انھوں نے یہ کہہ کر پہلے ہی ہمیں ہوشیار کر دیا ہے کہ

رحمن پریت نہ کیجیے جس کھیرا نے کین
اوپر سے تو دل ملا' بھیتر پھانکیں تین

سالانہ قیمت: ۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ: ۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ اگست ۱۹۹۳ء | شمارہ ۸

فہرست مضامین

ماهنامه "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

ناشر: عبد اللطیف اعظمی ——— مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریاگنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

خوشنویس: ایس، ایم، منظر

شذرات

سید جمال الدین

پروفیسر سیّد نورالحسن، گورنر مغربی بنگال نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا اور بعدازاں جامعہ قبرستان میں سپردِ خاک کیے گئے۔ اُن کے کئی شاگرد جامعہ کے شعبۂ تاریخ میں ہمارے رفیق ہیں۔ سب ہی انھیں ایک اچھا اور مشفق اُستاد بتاتے ہیں۔ نورالحسن صاحب ایک ہمہ جہت شخصیت حامل تھے۔ مؤرخ، ماہرِ تعلیم، سفیر، وزیر، گورنر، مُدبّر ان کی شخصیت کے مکمّل اظہار کا ذریعہ بنے۔ اُن دلپذیر گفتگو لوگوں کو ان کا گرویدہ بنالیتی تھی وہ انسان کے دل کو چھو لیتے تھے۔ وہ مفکّر تھے اور دوسروں بھی فکر کی طرف راغب کرتے تھے۔ ہندوستان کے سیکولر اور جمہوری نظام میں اُن کا عقیدہ بہت پَ تھا۔ وہ ہندوستانی تہذیب کے دلدادہ تھے، اُن کا خیال تھا کہ ہندوستانی تہذیب کی تشکیل میں مختلف تہذیبی گروہوں نے حصّہ لیا ہے اور یہ تہذیب کسی خاص مذہب ہی سے متعلق نہیں۔ اُن کی سحرا شخصیت کی اساس گنگا جمنی تہذیب پر تھی اور ہم انھیں اس تہذیب کا سچّا وارث اور امین کہہ سَ ہیں۔ وہ متحدہ قومیت کے علمبردار تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اُن کے ورثا نے ان کی قبر کے لیے جامعہ کے گورِ غریباں کا انتخاب کیا جہاں ڈاکٹر مختار احمد انصاری، سیف الدین کچلو، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر عابِ اور ہمایوں کبیر جیسے قومی رہنما اور ہندوستانی مسلمانوں کے مایۂ ناز دانشور آسودۂ خاک ہیں۔

پروفیسر نورالحسن ایک عظیم ہندوستانی اور ایک عظیم عالمی شہری کی حیثیت سے ہمیشہ یاد کیے جا گے۔ اس کے علاوہ ہندوستانی تاریخ بالخصوص عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کے مطالعے کو سائنیسی طرز کی بنیاد پر ترقی دینے میں انھوں نے جو رہنمایانہ اور عالمانہ رول ادا کیا ہے اُسے تاریخ کے طالب علم فراموش نہیں کرسکتے۔ اپنے عزیز اور ہونہار شاگردوں اور رفقاء کے تعاون سے انھوں نے علی گڈھ

یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کو ترقی دے کر سنٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈیز کے عالی رُتبے پر پہنچایا۔ نیز یہ کہ اس مرکزِ تحقیق کو ایک مکتبِ فکر کی شکل میں تبدیل کرنے میں بھی انھوں نے رہبری کی۔ دہلی میں انڈین کاؤنسل آف ہسٹوریکل ریسرچ کا قیام بھی خاص اُن کے ذہن کی اُپج ہے۔ یہ ادارہ ان کے حسب منشاء تاریخ کے سائنسی اور معروضی مطالعہ کو ملک گیر سطح پر فروغ دے رہا ہے۔ ان کی ہمہ گیر شخصیت اس کی متقاضی ہے کہ اُن کے نام پر ایک اہم ادارہ بطور یادگار قائم کیا جائے۔

ایک طرف تو امریکہ اسلامک فنڈامنٹل اِزم کا ہوّا کھڑا کر رہا ہے اور دوسری طرف یہ خبریں ہیں کہ امریکہ کی سرزمین پر عنقریب وشو ہندو سمیلن منعقد ہوگا جس میں صدر امریکہ بل کلنٹن کی شرکت بھی متوقع ہے۔ ہندوستان سے سنگھ پروار کے نمایاں اشخاص اس سمیلن میں بالخصوص شریک ہوں گے۔ مذہبی جلسوں اور روحانی محفلوں کے انعقاد پر کون معترض ہوگا! مگر ایسے لوگ جو علّامہ اقبال سے متفق نہ ہوں کہ "مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بَیر رکھنا"، جن لوگوں نے عبادت گاہوں کو مسمار کرنے کی ترغیب دی ہو انسان جن کے مذہبی جنون کا نشانہ بنے ہوں، اگر وہی لوگ امریکہ میں وشو ہندو سمیلن منعقد کریں تو بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس سمیلن کا مقصد کیا ہوگا، ظاہر ہے اسلامک فنڈامنٹل اِزم کے امریکی مخالفین کو سنگھ پروار سے اچھے رفیق کار کہاں مل سکیں گے۔ امریکہ عرب میں اسلام کے تحفّظ کے نام پر غیر جمہوری سیاسی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے اپنی تمام تر نیوکلیائی قوّت کے ساتھ مسلّط ہے۔ اشتراکیت کو اس نے جمہوریت کی دُہائی دے کر پاش پاش کردیا۔ اب ایسا نظر آتا ہے کہ ہندوستان میں فسطائی طاقتوں سے سمجھوتہ کرکے وہ عالمی سطح پر عالمِ اسلام کے خلاف کوئی نیا محاذ کھڑا کرنا چاہتا ہے، امریکہ دنیا پر چھانا چاہتا ہے اشتراکیت کے خاتمے کے بعد نئے عالمی نظام کے قیام میں جو بنیادی طور پر استعماری نظریہ ہے اُسے اسلام ہی کی طرف سے بڑا خطرہ نظر آرہا ہے۔ اس خطرے پر قابو پانے کے لیے اسلام مخالف قوتوں سے دوستی کی پینگیں بڑھائی جارہی ہیں۔ اسرائیل کو اُن سے قریب کردیا گیا ہے، اتنا قریب کہ اس کے ایک وزیر ایک مفت مشورہ بھگا دے گئے ہیں اور وہ بھی حکومتِ ہند کو نہیں بلکہ سنگھ پروار کے بڑے رہنماؤں کو کشمیر کے مسئلے کو حل

کرنے کا نسخہ ہم تجویز کرتے ہیں اور نسخہ ہمارا آزمودہ بھی ہے۔ اب خیال کیجیے کہ امریکہ میں وشو ہندو سمیلن کیوں منعقد کیا جارہا ہے۔ سنگھ پریوار کی پذیرائی کیوں کی جائے گی۔

ط ل اق۔ یہ چار حرف باہم متحد ہوکر ایک ایسی اصطلاح کی تشکیل کرتے ہیں جس کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مباحات میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔ پچھلے دو ماہ سے قومی اخباروں اور جریدوں میں طلاق کے مسئلے پر بحث چھڑی ہوئی ہے۔ علمی سطح پر مسلم معاشرے کی اصلاح کے مقصد سے اس مسئلہ پر صحت مند بحث کے حق میں ہم بھی ہیں۔ لیکن اخباروں اور جریدوں کے مطالعے سے ہمیں یہ محسوس ہوا کہ موجودہ بحث کا مقصد اصلاح معاشرہ نہیں ہے بلکہ یہ واضح کرنا ہے کہ مسلمان من حیث الجماعت کس قدر فرسودہ ذہن رکھتے ہیں اور عورتوں کے خلاف ہونے والی سماجی ناانصافی کو دور کرنے کے لیے وہ قطعی تیار نہیں۔ ہمیں تسلیم ہے کہ طلاق ایک مسئلہ ہے لیکن نہ تو ہندوستانی مسلمانوں کا یہی ایک مسئلہ ہے اور نہ ہی یہ ایک ایسا بڑا مسئلہ ہے جسے ہمارے علماء اور فقہاء حل کرنے سے قاصر ہیں۔ طلاق کی بحث میں الجھ کر ملک وقوم اور ملت کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جارہی ہے کہ مسلمانوں کے حقیقی مسائل روزگار، تعلیم اور ۶؍ دسمبر ۹۲ء کے سانحے کے بعد جان ومال کا تحفظ ہیں۔ ان مسئلوں پر مکالمہ، بحث، کانفرنسوں اور سیمناروں کے انعقاد کی اشد ضرورت ہے۔ آخر ان مسائل سے کب تک ہمارے دانشور غفلت برتیں گے۔

کرپشن کے پردہ کو چاک کرکے ایک عبارت منظرِ عام پر آئی ہے: سیاست کو مذہب سے جدا کیا جائے ———— آئین نے ہندوستان کو ایک سیکولر جمہوری ملک قرار دیا ہے لہٰذا یہ بحث سرے سے ہونا ہی نہیں چاہیے کہ سیاست کو مذہب سے جدا رکھا جائے یا سیاست کو مذہب میں مدغم کردیا جائے۔ لیکن ہمارے ملک میں اس محاورہ پر اب سختی سے عمل ہو رہا ہے کہ "رام رام جپنا پرایا مال اپنا"۔ لہٰذا رام رام بھجو اور راج کرو۔ سیکولر اور بائیں بازو کی سیاسی جماعتوں نے حکمراں

کانگریس پارٹی سے اختلافات کے باوجود اس اعلان کا خیر مقدم کیا ہے کہ رواں مانسون اجلاس میں حکم[illegible]
جماعت مذہب کو سیاست سے علیحدہ رکھنے کے لیے پارلیمنٹ میں ایک بل پیش کرے گی۔ اجلاس کے [illegible]
دن جیساکہ کانگریسی حلقوں کی کوشش بھی تھی، اسپیکر نے یہ بل پیش کرنے کی اجازت نہیں دی، حالا[illegible]
اس قدر تیزی سے بدل رہے ہیں کہ اس بل کا مقدر کیا ہوگا اس سلسلے میں ابھی کوئی قیاس نہیں [illegible]
جاسکتا۔ لیکن وہ سیاسی جماعتیں جنھیں سیکولرازم کا عقیدہ سخت ناپسند ہے اُن کی صفوں میں بڑی بے چینی
نظر آرہی ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ عمل تو قطعی غیر آئینی ہوگا کہ کسی شخص کو محض اس لیے عام انتخابات میں
حصہ لینے کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ وہ مذہبی خیالات رکھتا ہے —— ہر شخص کا ایک فلسفۂ حیات ہوتا ہے
فلسفۂ حیات مذہبی بھی ہوسکتا ہے اور غیر مذہبی بھی۔ مشرق میں اخلاقی زندگی پر مذہب کی گرفت بہت
مضبوط ہے لہٰذا لازمی طور پر اس خطے کے اکثر لوگوں کا فلسفۂ حیات مذہبی فکر یا مذہبی عقائد سے مربوط ہے لیکن
کوئی مذہب فرقہ واریت کا درس نہیں دیتا اور نہ ہی کسی مذہبی عقیدے کی رو سے انسان سوزی جائز
ہے۔ اِدھر مذہب کے نام پر جو سیاسی ناٹک رچے گئے ہیں اُس سے ہر ہندوستانی اپنی زندگی تنگ پا[illegible]
ہے۔ لہٰذا اگر سیکولر سیاسی جماعتیں سیاست کو مذہب سے جدا رکھنے کے سلسلے میں قانون سازی کے لیے
بغیر کسی تاخیر کے کوئی ٹھوس قدم اُٹھاتی ہیں تو ہر شہری اُن کا ممنون ہوگا۔ سیکولر جمہوری نظام کو مستحکم کرنے کی
سمت میں یہ ایک اہم قدم ہوگا۔

ل عبدالواجد

کرڑکھا بھگونت سنگھ کہیچر[1]

چند سال بیشتر اپنی ایک سینیر فیلوشپ کے دوران، جب میں ۱۹ویں صدی کے ہندوستانی
...تی اور سماجی تاریخ کے اُردو مواخذ[2] پر کام کر رہا تھا، میری دلچسپی اُردو عوامی ادب، بالخصوص سماجی
تاریخی موضوعات سے متعلق نظموں میں پیدا ہوگئی۔ اپنی تحقیق اور تلاش کے دوران مجھے چند رزمیہ
...وں کے نمونے ملے جو "ساکھوں" اور "کرڑکھوں" کے طرز پر تھے۔ موجودہ مضمون ایک ایسے ہی "کرڑکھے"
...نمونے کے مطالعہ کی کوشش ہے۔

...ڑکھے" کے لغوی معنی

اُردو کی بیشتر لغات (مثلاً فرہنگ آصفیہ، نوراللغات، مہذب اللغات، لغات اُردو) میں لفظ
...کھا" درج نہیں۔ ان لغات میں "کرڑکھے" کو لفظ "کرڑکے" کے تحت لیا گیا ہے۔

فرہنگ آصفیہ میں "کرڑکے" کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"وہ تعریف کے اشعار یا کبت جو بھاٹ لوگ دلاوروں کا دل بڑھانے کے واسطے پڑھتے
لڑنے کی ترغیب دلاتے ہیں؛ رجز"

"بہادری کا یادگار گیت؛ ساکھا؛ کسی جنگ کا بیان؛ رزم نامہ؛ بہادری کا گیت"۔ نظیر

یسر جمال عبدالواجد، وزیٹنگ فیکلٹی، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں یہ شعر دیا گیا ہے:

جانِ شیریں کھو دی اپنی، پر زبانِ تیشہ پر
یادگارِ کوہکن کیا خوب کڑکا رہ گیا (حقیر)

"کڑکیت" کے ذیل میں درج ہے:

"کڑکا گانے والا بھاٹ؛ نقیب؛ چارش؛ وہ لوگ جو بادشاہ کی سواری کے آگے، آگے یا بوقتِ جنگ تعریفی اشعار پڑھتے جاتے ہیں؛ رزمیہ داستان سنانے والے؛ ساکھا گانے والے"

نور اللغات میں "کڑکیت" پر واجد علی شاہ اختر کا یہ شعر دیا گیا ہے:

"کڑکیتوں نے کہا کڑکا
دل مردوں کا بہرِ جنگ بھڑکا"

مہذب اللغات میں "کڑکے" کے حسبِ ذیل معنی دیے ہیں:

"۱: نقیبوں کا میدانِ جنگ میں بادشاہ یا امراء کی سواری کے آگے بولنا" اور اس لفظ کو اُردو میں قلیل الاستعمال بتایا ہے۔ مثال میں حسبِ ذیل دو شعر دیے ہیں:

"عجب محبوبِ باشوکت ہے، اے بادِ بہاری تو
صدائے خندہ گُل ہے، سواری کا تری کڑکا" (آتش)

اور

"بہیں جو اشک، دلِ زار کیوں نہ نالاں ہوں
نقیب کہتے ہیں، فوجوں کے درمیاں کڑکا" (شاد)

"۲: بلند آواز سے بولنا؛

"یا الٰہی کہیں واعظ کا ہو کڑکا موقوف
قصے آپس میں پڑے ہیں یہ فسانہ کب تک"

(حیا: منقول از نور اللغات)

"۳: یہ عورتوں کی زبان ہے اور کڑکے سے مراد کوئی طویل بیان یا گفتگو ہے اور "کڑکیت"

کے معنی :

"نقیب ... وہ شخص جو میدانِ جنگ میں پکارتا ہے؛ اُردو میں فصیح اور رائج" الخ :

"جاوئین بھاگ بھاگ کے روپوش ہو گئے
کڑکیت مارے خوف کے خاموش ہو گئے (مونس)

جناب شمس الرحمٰن فاروقی کے حوالے سے معلوم ہوا کہ "کڑکا" اور "کڑکیت" کا استعمال داستانِ امیر حمزہ کی مختلف جلدوں میں، نظم اور نثر دونوں میں، جگہ جگہ ملتا ہے۔ جناب فاروقی صاحب "کڑکیت" اور "نقیب" میں بھی فرق کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ "نقیب" کا کام نثر میں نقابت کرنا تھا جیسا کہ "کڑکیت" "نظم میں "کڑکا" کہتے تھے۔

فوربس[۵] نے "کرکا"، "کڑکا" اور "کڑکھا" تینوں الفاظ کے معنی الگ الگ درج کیے ہیں: "کڑکھے" کے تحت معنی زیادہ تفصیل سے دیے گئے ہیں :

"Commemoration; mention; encouraging the soldiers in times of battle by pointing out the good effects of steadfastness, and valour; extolling the action of former heroes C".

اور "کرکھیت" کے معنی اس طرح ہیں :

"A kind of bard; an officer in Indian armies whose business it is to encourage the soldiers by the exhortations, called 'Karkha' a species of Indian Tyrteus"[۷]

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ لغت ہذا میں "کڑکیت" کے تحت کوئی اندراج نہیں اور نہ ہی "ساکے" یا "ساکھے" کے تحت ؛

ایلیٹ[۸] نے "کڑکا" کے معنی بالکل مختلف دیے ہیں جن کا ہمارے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ "کڑکھا" کے تحت لکھتا ہے :

"A song of triumph;[9] a paen; a lay; a pastoral; a loud shout; to encourage combatants".

یہ معنی اس لیے دلچسپ اور اہم ہیں کیونکہ ان میں "کڑکھا" کا عوامی ادبی پہلو اجاگر ہوتا ہے۔ ایلیٹ میں "ساکھا" کے تحت کوئی موزوں اندراج نہیں۔

فیلن[10] کے مطابق ترہٹ کے علاقے میں کڑکا کو "کڑکھا" بولا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ ایک دیہاتی زبان کا لفظ ہے۔

تحفۃ الہند[11] میں "کڑکھا" اور "ساکھا" کے بارے میں قدرے تفصیل سے دیا ہے۔ متعلقہ عبارت نقل ہے:

"... ششم کدکا بہ فتح کافِ تازی خفیفہ وسکون دال مثقلہ وکافِ تازی خفیفہ ممدودہ۔[12]

دال تصنیفی بود مشتمل ہر چند کدی، یعنی فقرہ، چہ دریں تصنیف تک راکدی نامند، بہ کاف تازی خفیفہ، مفتوح ودال مثقلہ مکسور ویائے معروف، وآں بہ زبانِ راجپوتی وامثال آں در مدح ممدوح وصفتِ شجاعت وکارزار وجوانمردی باشد، وآنچہ در بھاکا یعنی زبان اہل برج کہ متھرا ونواحی اوست وگوالیار وچنوار وامثال آں در مدحِ ممدوح باشد آں را سادوا گویند بہ سین مہملہ ممدودہ ودال خفیفہ موقوف ودال مثقلہ ممدودہ، ودر دو اسم مذکور بہ جائے دال مثقلہ را نیز استعمال کنند وکرکا وسادرا گویند"

تحفۃ الہند میں "کڑکیت" کو "دھادھی" کا نام دیا گیا ہے۔

ہندی برہت شبدھ کوش میں "کڑکھے" کے استعمال کی سند بھارتیندو اور دیگر شعرا کے کلام سے دی گئی ہے۔[12]

جہاں تک راقم کو معلوم ہو سکا راجستھانی ادب میں "ساکھا" کا لفظ تو ملتا ہے مگر "کڑکھا" کا کوئی حوالہ نہیں۔[13]

اورینٹل کالج میگزین[14] کے ایک مضمون سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جموں اور کانگڑے کے علاقے میں

اس صنف کا نام "دار" یا "ڈھولرو" ہے۔ شاید "ڈھولرو" اس لیے کہتے ہیں کہ ڈھول پر گایا جاتا ہے۔

ہندوستان سے باہر، یونانی ادب میں اس کا عمومی نام "پی این" یا وہ گانا جو بطور شکرانہ خاص جنگ میں کامیابی کے بعد دیوتا اپولا کو معنون کیا جائے، ہے۔ اس ادب میں اس صنف کا سب سے مشہور شاعر پائرتس ہوا ہے بلکہ یہ صنف اسی کے نام سے مشہور ہوئی۔

جرمن ادب میں "کرڑکھے" (اور "ساکھے") کی مثال چین ساں سانگ (Chaonson Songs) بالخصوص چین ساں جیسٹ (Chanson degeste) سے دی جاسکتی ہے جن کا رواج گیارہویں صدی عیسوی میں صلیبی جنگوں کے زمانے میں بڑے زور شور سے تھا۔[15]

انگریزی میں "کرڑکھے" کو بیلڈ (Ballad) سے ہی تعبیر دے سکتے ہیں۔[16] مگر اس کی کوئی بہت موزوں مثال راقم کی نظر میں نہیں۔[17] اسکاٹش ادب میں بے شک اس کی بہت قوی روایت ہے اور اس کی مثالیں ملتی ہیں۔[18] یہ بات دلچسپ ہے۔ معلوم ہوتا ہے "کرڑکھا" ایک ایسے سماج کی چیز ہے جہاں **قبائلی عصبیت**، خاندانی وقار اور جاں نثاری کے اقدار پر **زور دیا جاتا ہو**۔ ظاہر ہے موجودہ سماج "کرڑکھا" کہنے کا نہیں، قصیدہ گانے کا ہے!

"کرڑکھا" اُردو شاعری میں

گو لفظ "کرڑکھے" ـــ بلکہ "کرڑکے" ـــ کا استعمال اُردو نظم اور نثر میں متعدد جگہ ملتا ہے، مگر ایک مستقل صنف سخن کی حیثیت سے یہ زیادہ معروف نہیں۔ محمود نیازی[19] نے ایک کتابچہ روہیلکھنڈ کے چند ساکھوں پر لکھی ہے۔ اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے۔ مگر اس میں صرف چند روہیلکھنڈ کے "ساکھوں" کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز موصوف نے "ساکھوں" کے ساتھ اس علاقے کے جنگ ناموں کو بھی ملا لیا ہے۔[20] اس کتاب میں صرف ایک خالص "ساکھے" ـــ "برہی کا ساکھا" ـــ کا ذکر ہے۔ اور اس کا بھی ذکر ایک زبانی روایت کے طور پر ہے یعنی اس کے کسی تحریری نمونے کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ اظہر علی فاروقی نے اپنی کتاب "اترپردیش کے لوک گیت" میں تقریباً وہ ہی دُہرا دیا ہے۔ جو محمود نیازی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ محمود نیازی کی کتاب میں "کرڑکھا" کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ علی جواد زیدی[21] کے **ایک مقالہ میں** "کرڑکھے" کا صرف اتنا حوالہ ملتا ہے:

"... رزمیہ گیتوں میں آلھے اور کڑکھے وغیرہ تھے۔ جب میں ان اصناف کا ذکر کرتا ہوں تو یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ میرے ذہن میں "لوک سنگیت[۲۳]" کا وسیع تخیل ہے۔"

مذکورہ حوالے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ محمود نیازی، اظہر علی فاروقی اور علی جواد زیدی جب "ساکھے" اور "کڑکھے" کا ذکر کرتے ہیں تو ایک لوک سنگیت کی حیثیت سے، ایک صنف سخن کی حیثیت سے نہیں۔ راقم کی جب تمام کوششیں ان موضوعات پر کوئی کتابی حوالہ حاصل کرنے میں ناکام ہوئیں تو راقم نے اردو کے چند اکابر سے اس سلسلے میں استصواب چاہا۔ ان اصحاب[۲۴] نے بھی اس بارے میں مکمل لاعلمی کا اظہار کیا۔ راقم نے ڈاکٹر گیان چند جین، جن کا اردو اصناف سخن پر خاص کام ہے، سے بھی تحریری استفسار کیا۔ موصوف کے ایک خط سے ایک اقتباس درج ہے:

"آپ کا خط ملنے کے بعد میں پریشان رہا۔ میں نے پہلی بار ساکھوں اور کڑکھوں کا نام سنا ہے۔ میں سیوہارہ، ضلع بجنور، روہیلکھنڈ کا رہنے والا ہوں، لیکن ان اصطلاحوں سے نابلد ہوں۔ لغات اور کتابوں میں دیکھا کچھ نہیں ملا۔ میں نے "شب خون" میں اردو کے متعدد اصناف نظم پر لکھا تھا جن میں "چار بیت" تک کا ذکر تھا لیکن آپ کی متذکرہ اصناف سے واقف نہیں۔ روہیلوں کا مرکز بریلی اور رام پور[۲۵] ہے۔ شاید وہاں کوئی بزرگ بتا سکے۔ اردو میں ان دو عوامی اصناف کا اضافہ کرنے کا سہرا آپ کے سر ہوگا[۲۶]۔"

کڑکھا، ساکھا اور آلھا

اب تک چونکہ "کڑکھوں" اور "ساکھوں" کی مثالیں بہت کم ملی ہیں اس لیے ان اصناف سخن کے باہمی فرق کے بارے میں قطعیت سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ دستیاب مثالوں اور اپنی تھوڑی (بہت تھوڑی!) تحقیق کی بنا پر اس ضمن میں چند باتیں ـــ اور وہ بھی محض موقتی طور پر ـــ کہی جا سکتی ہیں۔

۱: "کڑکھا" اور "ساکھا" جدا اصناف سخن ہیں اور ان کا فرق محض علاقائی ناموں کا نہیں۔

۲: "ساکھے" خالص رزمیہ ہوتے ہیں اور ان میں بیانیہ عنصر زیادہ ہوتا ہے[۲۷]، جب کہ "کڑکھوں" میں رجزیہ اور مدحیہ عنصر غالب معلوم ہوتا ہے۔

۲۸ : ان دونوں اصناف کی زبان میں بھی بظاہر فرق معلوم ہوتا ہے۔ "ساکھے" کی زبان میں فارسی الفاظ (اور بعض اوقات پورے پورے فارسی شعر) زیادہ آزادی سے استعمال کیے گئے ہیں۔ جبکہ "کرڑکھوں" کی زبان عام بول چال کی زبان ہے[۲۸]۔ غالباً "کرڑکھا" نسبتاً ایک زیادہ عوامی صنف ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب نے فرمایا "ایک ڈوم ڈھاڈی کے گانے والی چیز"۔[۲۹]

جہاں تک "آلھا" کا تعلق ہے راقم نے اس پر کوئی کام نہیں کیا۔ مگر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں اصناف میں یہ سب سے زیادہ عوامی چیز ہے، اور لوک سنگیت سے قریب ترین۔ اس کے علاوہ جب کہ "کرڑکھا" اور "ساکھا" میں تاریخی (اکثر مقامی تاریخی) واقعات (یا اشخاص) کو نظم کیا جاتا ہے۔ آلھا کا موضوع عام طور پر اسطوری، خیالی یا فرضی شخصیات یا واقعات ہوتے ہیں۔[۳۰]

کرڑکھا بھگونت سنگھ کھیچر

تاریخی پس منظر

اس نظم کا تاریخی پس منظر قدرے تفصیل سے درج ہے تاکہ اس کو سمجھنے میں قارئین کو آسانی ہو۔

۱۷۳۲ء کے اوائل میں کوڑا جہاں آباد[۳۱] کا فوجدار جاں نثار خاں تھا۔ یہ شخص شراب کے نشے میں مدہوش، اپنے فرائض سے غافل، رعایا پر ظلم میں مصروف تھا۔ چونکہ وزیر اعظم قمرالدین کو اس کی بہن[۳۲] بیاہی تھی اس لیے "سیاں بھئے کوتوال تو پھر ڈر کاہے کا" مثل کے مصداق اس کو کسی قسم کی جواب طلبی کا اندیشہ تو تھا ہی نہیں۔ اس کے استبداد اور استحصال سے پوری سرکار کی رعیت اور زمیندار نالاں تھے۔ اس وقت اسوتھر[۳۳] اور غازی پور[۳۴] کا راجہ ایک کھیچر راجپوت بھگونت سنگھ تھا۔ اپنے زعم میں جاں نثار خاں نے ایک موقع پر بھگونت سنگھ کی بے عزتی کی اور اس کے مذہب کا مذاق اُڑایا۔ کھیچر راجپوت بڑی ناک والے ہوتے ہیں[۳۵]۔ اس اہانت نے بھس میں چنگاری کا کام کیا اور بھگونت سنگھ نے فوجدار کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا۔ جب شورش زیادہ بڑھی تو جاں نثار خاں ایک بھاری لشکر لے کر غازی پور پر، جو اسوتھر کا صدر مقام تھا، حملہ آور ہوا۔ غازی پور سے کچھ دور وہ خیمہ زن ہوا تاکہ تازہ دم ہو کر دوسرے دن یورش بولے۔ لیکن بھگونت سنگھ نے، جو خاصی فوجی استعداد کا مالک تھا، شام کو ہی اچانک حملہ بول دیا اور جاں نثار خاں کے خیمے تک پہنچ گیا۔ اس اچانک حملے سے جاں نثار خاں کے لشکر میں بھگدڑ پڑ گئی

اور جان نثار خاں مارا گیا۔ اس کا تمام مال و متاع، حتیٰ کہ اس کا حرم بھی، بھگونت سنگھ کے قبضے میں آ گیا۔ اب بھگونت سنگھ کی کوڑا جہاں آباد کے تقریباً پورے علاقے میں عملداری ہو گئی۔

جاں نثار خاں کی بہن نے جو وزیر قمرالدین کی اہلیہ تھی اپنے بھائی کے قتل کا بدلہ لینے کا مطالبہ کیا۔ قمرالدین نے اپنے بھانجے کو عظیم اللہ خاں کی سرکردگی میں بھگونت سنگھ کی سرکوبی کو روانہ کیا۔ عظیم اللہ خاں کی آمد کی خبر سنتے ہی بھگونت سنگھ اپنا علاقہ چھوڑ کر جنگل میں چھپ گیا۔ عظیم اللہ خاں نے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ چند دن قیام کے بعد عظیم اللہ خاں نے خواجہ خوازم بیگؒ کو سرکار کا انتظام سونپا اور خود دہلی واپس لوٹ گیا۔ بھگونت سنگھ نے جو اس موقع کی تلاش میں تھا، خواجہ خوازم بیگ کو حملہ کر کے قتل کر دیا۔

اس خبر کو سن کر وزیر قمرالدین خود بہ نفس نفیس ایک بھاری لشکر لے کر بھگونت سنگھ کی سرزنش کو نکلے۔ قمرالدین نے بھگونت سنگھ کے دارالمقام قلعہ غازی پور کو گھیر لیا۔ بھگونت سنگھ غنیم کو دھوکا دے کر رات کی تاریکی میں فرار ہونے میں کامیاب ہوا۔ اس نے جمنا پار کر کے بندیلوں کے علاقے میں پناہ لی۔ قمرالدین جمنا پار کر کے اس کے تعاقب کا منصوبہ بنا ہی رہا تھا کہ اس کو خبر ملی کہ دہلی دربار میں اس کے خلاف سازشیں ہو رہی ہیں۔ اس نے جنگ کی کمان محمد خاں بنگش کے سپرد کی اور خود دہلی کو روانہ ہوا۔ اس کی واپسی کے بعد بھگونت سنگھ نے محمد خاں کو ایک کثیر رقم دے کر ہموار کر لیا۔ اور ایک بار پھر پورے علاقے پر اپنا قبضہ جما لیا۔ اپنے اقتدار کو مزید مستحکم کرنے کے لیے مرہٹوں اور بندیلوں سے مدد چاہی۔ باجی راؤ نے ایک لشکر بظاہر بھگونت سنگھ کی مدد کو بھیجا لیکن چونکہ مرہٹوں کا اصل مقصد لوٹ مار تھی اور وہ خود کو دہلی حکومت سے جھگڑے میں ملوث نہیں کرنا چاہتے تھے، اس لیے مرہٹے علاقے کی لوٹ مار کے بعد واپس چلے گئے۔

معاملات یونہی چلتے رہے۔ یہاں تک کہ ۱۷۳۵ء میں نواب سعادت خاں کو وزارت اودھ کے علاوہ کوڑا جہاں آباد کا فوجدار مقرر کیا گیا۔ نواب سعادت خاں نے علاقے میں بدامنی اور بغاوت کو ختم کرنے کا ارادہ کیا اور اس میں اس کی نظر سب سے پہلے بھگونت سنگھ پر پڑی۔ نیز قمرالدین نے بھی سعادت خاں سے بھگونت سنگھ کو سبق سکھانے کی درخواست کی۔ چالیس ہزار سپاہی اور ایک بھاری توپ خانہ لے کر نواب سعادت خاں بڑی تیزی سے کوڑا جہاں آباد پہنچ گیا۔ بھگونت سنگھ نے سعادت خاں

کے لشکر پر جو غازی پور سے کچھ فاصلے[۳۹] پر خیمہ زن تھا اچانک حملے کا منصوبہ بنایا مگر نواب کے قراولوں نے نواب کو بھگونت سنگھ کی آمد کی بروقت اطلاع دے دی۔ نواب نے ہاتھی پر چڑھ کر خود فوج کی قیادت کی۔ ادھر بھگونت سنگھ نے اپنی فوج کو تین حصّوں میں بانٹ دیا۔ ایک حصّہ جو خود بھگونت سنگھ کی قیادت میں تھا لڑتے لڑتے نواب کے لشکر کے قلب تک پہنچ گیا۔ نواب کے لشکر کے قلب کی قیادت ابوتراب[۴۱] خاں کر رہا تھا۔ ابوتراب خاں کو نواب سعادت خاں سمجھ کر بھگونت سنگھ نے للکارا۔ ابوتراب خاں نے بھگونت سنگھ کی توجہ نواب کی طرف سے ہٹانے کی غرض سے اس غلط فہمی کا فائدہ اُٹھایا اور خود کو نواب ظاہر کیا۔ اور بھگونت سنگھ سے نبرد آزما ہوگیا۔ بھگونت سنگھ کے بھالے کے ایک وار سے ابوتراب خاں جاں بحق تابت ہوا۔ اس عرصے میں بھگونت سنگھ کو نواب کے اور دفادار سرداروں نے گھیر لیا۔ گو بھگونت سنگھ بہت بہادری سے لڑا لیکن بالآخر کوڑے کے چودھری دُرجن[۴۲] سنگھ کے ہاتھوں مارا گیا[۴۲]۔ اس کا سر کاٹ کر بدن میں بھُس بھر کر دہلی بھیج دیا گیا[۴۳]

مُصنّف، سنہ تصنیف وغیرہم

نظم میں مصنّف نے اپنا نام اور تخلص "محمد[۴۴] خاں" اور اپنا وطن "پہپوندی[۴۵]" بتایا ہے۔ مصنف کے بارے میں مزید معلومات دستیاب نہ ہوسکیں۔

مصنّف کے بیان کے مطابق اس "کڑکھا" کی تخلیق محمد شاہ کے سنہ بیس جلوس میں ہوئی۔ چونکہ محمد شاہ کا سنہ جلوس ۹ رجب ۱۱۳۰ھ، مطابق ۱۷ رمئی ۱۷۱۸ء سے شمار کیا جاتا[۴۶] ہے۔ اس لیے اس "کڑکھا" کا سنہ تالیف ۱۷۳۸ء کے قریب ہوا۔ "کڑکھے" میں جس جنگ کا ذکر کیا گیا ہے وہ ۱۷ نومبر ۱۷۳۵ء کو ہوئی۔ اس طرح یہ ممکن ہے کہ مصنّف اس واقعہ کا کسی حیثیت سے عینی شاہد رہا ہو۔

مندرجات نظم

اس نظم میں کل ۱۱۲ اشعار ہیں۔ اس میں جنگ کے تاریخی پس منظر کے بیان کے علاوہ، عسکری تدابیر، ہتھیاروں کا بیان، فوجی ملبوسات کا ذکر، اور پوری جنگ کی منظر کشی بڑی محنت سے کی گئی ہے۔ جگہ جگہ مقامی شگونوں[۴۷] اور عقائد کا بھی ذکر ملتا ہے۔

دیگر نسخے، یا حوالہ جات

جہاں تک راقم تحقیق کر سکا ہے اس "کرڑکھے" کا کوئی دوسرا نسخہ دستیاب نہیں[۴۸]۔ البتہ اس "کرڑکھے" کا ایک حوالہ[۴۹] ایلیٹ کے یہاں ملتا ہے۔ ایلیٹ نے اس کا انگریزی میں منظوم ترجمہ بھی دیا ہے۔ مگر اول تو اُس نے اس "کرڑکھے" کے کئی حصے (کچھ علانیہ اور کچھ بغیر کسی اظہار کے) چھوڑ دیے ہیں۔ دوسرے اس سے اس کے مخطوطے پڑھنے میں چند مقاموں پر بامعنی تسامح ہوا ہے[۵۰]۔ ایلیٹ کے دو ایک بیانات سے اختلاف نسخ کی بھی نشاندہی ہوتی ہے[۵۱]۔ مثلاً ایلیٹ نے اس "کرڑکھے" میں ایک ٹیپ کے بند "ارارا" کا ذکر کیا جو موجودہ نسخے میں نہیں۔ بدقسمتی سے ایلیٹ نے کوئی حوالہ نہیں دیا کہ اس نے یہ "کرڑکھا" کہاں دیکھا اور آیا اس کا علم ایک زبانی روایت[۵۲] (لوک گیت) کے طور پر ہوا یا اس کے سامنے اس کا کوئی تحریری (مطبوعی یا مخطوطے کی شکل میں) نمونہ تھا۔ بہرحال اس "کرڑکھے" کے بارے میں یہ حوالہ اور اس کا انگریزی ترجمہ موجودہ مخطوطے کی تدوین میں بہت قیمتی ثابت ہو سکتے ہیں۔

نظم کی خصوصیات

اس ادبی اہمیت کے علاوہ کہ یہ نظم ایک ایسی صنف کی نمایندہ ہے جو تقریباً غیر معروف ہے، اس نظم کی چند اور خصوصیات قابلِ غور ہیں۔

ایک تو اس نظم میں حیرت انگیز طور پر صحیح واقعہ نگاری کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ راقم نے اس "کرڑکھے" میں نظم کیے واقعات کا کئی مستند تاریخی کتب سے موازنہ کیا۔ جس قدر تفصیل سے اس نظم میں پورا تاریخی واقعہ بیان کیا گیا وہ کہیں یکجا، یا کسی ایک ہمعصر تاریخی کتاب میں نہیں ملتا۔ بے شک بعض اسمار تاریخی و اماکن میں اختلاف ملتا ہے مگر اس کی ایک وجہ مقامی تلفظ اور زبان کا فرق ہو سکتا ہے۔ خاص کر اگر ہم یہ مدِّنظر رکھیں کہ یہ عوامی بول چال میں اور عوامی بول چال میں ناموں کو بگاڑنے اور ان کی ترخیم کا عام رواج ہوتا ہے۔ دوسرے اکثر اشخاص (بالخصوص امرا) ایک سے زائد ناموں سے مشہور ہوتے تھے۔ مثال کے طور پر اس نظم میں بھگونت سنگھ کو ایک جگہ "بھگونت اڑاڑو" اور ایک جگہ "راجہ اڑارو" کہا گیا۔ جب کہ اڑاڑو بھگونت کے والد کا نام تھا۔ لیکن یہ عین قرینِ قیاس ہے کہ وہ اپنی کنیت

سے بھی پکارا جاتا ہو۔ پھر اس قسم کا اختلاف تمام کتب تاریخی میں ملتا ہے۔ غرض ان اختلافات سے اس نظم کی تاریخ نگاری پر ہرگز حرف نہیں آسکتا[۵۳]

اس نظم کی ایک اور قابلِ غور خصوصیت صدق نگاری ہے۔ حالانکہ مصنّف نے یہ "کڑکھا" غالباً نواب سعادت خاں کے لیے کہا مگر اُس نے اس میں نواب موصوف کے جانی دشمن اور غنیم بھگونت سنگھ کی بہادری کی دل کھول کر داد دی ہے۔ اور نہ ہی اس نے کسی جگہ بھگونت سنگھ کے لیے کوئی غیر مہذب لفظ استعمال کیا ہے۔ بھگونت سنگھ کے لیے جو سخت سے سخت لفظ اس نظم میں آئے ہیں وہ "گنوارا" اور "بڑا کافر" ہیں[۵۴]۔ اسی طرح "کڑکھے" کے مصنّف نے بعض افراد جو نواب کے حلیف تھے کی تنقید سے بھی گریز نہیں کیا ہے۔ مثال کے طور پر اس نے جاں نثار خاں (برادر زن وزیر قمرالدین) کی شراب نوشی اور مدہوشی کا کھل کر ذکر کیا ہے نیز جنگ میں اپنے ممدوح (نواب سعادت خاں) کے کردار کے بیان میں اُس نے اس غلو سے کام نہیں لیا جو ہمعصر مورخین کے یہاں ملتا ہے[۵۵]۔ یہ بات یقیناً قابلِ تعجب بھی ہے اور قابلِ ستائش بھی۔

مزید مطالعے کے موضوعات

موجودہ مضمون "کڑکھا" کی ایک محض ابتدائی مطالعے کی کوشش ہے (یوں بھی اُردو زبان و ادب راقم کا میدان نہیں) راقم کا مقصد صرف اتنا تھا کہ اس صنف کو متعارف کرادے اور چند ایسے موضوعات کی نشاندہی کرے جو مزید تحقیق، تلاش اور مطالعے کے مستحق اور منتظر ہیں۔

اوّلین ضرورت اس بات کی ہے کہ "کڑکھوں" "ساکھوں" اور دیگر عوامی اصنافِ سخن کے نمونوں کی تلاش اور تدوین کی باقاعدہ کوشش کی جائے۔

"کڑکھوں" "ساکھوں" اور دیگر مماثل اصنافِ سخن کا لسانیاتی اور ادبی تقابلی مطالعہ کیا جائے۔

ان اصنافِ سخن کی سماجی، ثقافتی اور تاریخی اہمیت اُجاگر کرنے کی بڑی ضرورت ہے۔ بعض نظمیں چند ایسے سماجی، ثقافتی اور تاریخی (بالخصوص مقامی تاریخ سے متعلق) پہلوؤں پر ہیں[۵۶] جو مروجہ تاریخی کتب اور مآخذ میں نہیں ملتے۔

اُمید ہے کہ یارانِ نکتہ داں اس طرف توجہ فرمائیں گے اور میری صلا لاحاصل نہ جائے گی۔

اقتباسات

آخر میں "کڑکھا" سے چند اقتباسات[۵۸] پیش ہیں:

۱ : عام رواج کے مطابق "کڑکھا" کی ابتدا حمد اور نعت سے ہوتی:

عجب ہے صاحبِ قدرت کہ جس نے جگ سوانرا ہي
خدا ہی ایک مولا ہي وہي پروردگارا ہي
کہڑا بندہ کمر کس کر، تمنّا کا لیے لشکر
نظر ہي فضل اوسکے پر وہی آمرزگارا ہي
محمد سرورِ عالمؐ، مقرب رب کے ہمدم
خدا سیں نہیں جُدا ایکدم نپٹ اچہرا پاڑا ہی
بڑي ندي قیامت کے امید ہمکوں سلامت کے
دیکھو کشتے شفاعت کے چڑھا کر پار اوتارا ہي

۲ : تحمید، نعت اور دعا کے بعد اب "کڑکھا" کا بیان شروع ہوتا ہے جس میں اس حصے میں بھگونت سنگھ کی دلاوری کا ذکر ہے:

سبہل[۵۹] مردو سنو کڑکہا کہوں مین جنگ اوجہڑ[۶۰] کا
اگر رستم سُنے ڈرکا نہ ایسا سخت بہاڑا ہي
کنور راجا اڑآڑو[۶۱] کا بہادر رن سنگارو[۶۲] کا
سہے بھگونت مارو[۶۳] کا ہزارون مین شمارا ہي
سوار ہو جب، بجي ڈنکا، زمین لرزي، کنپي لنکا
کسیے سیتن[۶۴] نار کہیے سنکا تہور کا پہاڑا ہي

۳ : اس اقتباس میں جاں نثار خاں کی مختصر سی جنگ اور بھگونت سنگھ کی فتح کا بیان ہے:

بڈا نواب اعلیٰ تھا' وزیر اعظم کا سالا تھا
نشۂ جنگ کا جھوکالا تھا کہ نامش جان نثارا ہی
فتحپور جا کیا ڈیرا سنا جسوقت اوسین گھیرا
پکر پھر کے ساتے پھیرا' پلک مین مار ڈالا ہی
نپٹ بیہوش تہا مخّر کری تہا شیر سون ٹکر
لگی اوسکے تہلی جھکڑ' ستمگا ہو خمارا ہی
بھگا داراشہ' مکھ خوری کہیں ہاتہی کہیں گھوڑی
قبائل بہی کہین چہوڑی نہ سر چیرا سنہارا ہی
فتح کر شہر پر دورا کیا نرغہ بھوت اورا
سبہی لوٹا نکھہ چہوڑا' جہان لگ مال سارا ہی

۲۴ : مندرجہ ذیل اقتباس میں فوج کو حملے کے لیے تیار رہنے اور سپاہ کی سجاوٹ کا بیان ہے :

صبح چلنا ہی مت سواؤ بندے نین کو دہو اؤ
سپاہی سب سوار ہواؤ' نقیبوں نے پکارا ہی
کسین ہاتہیوں پر عماری' جہلاجہل پاکھرین ڈاریں
چلین جیسے گھٹا کاری' چمک دندانی تارہ ہی
گہوڑوں پاکھر پڑی دیکھو' گوہر کا ٹھیے جڑی دیکھو
ہتیوں برچھی بڑی دیکھو' دیا جمدھر کٹارہ ہی
بندہی ڈھالان و تردارات سپاہی و سرداران
چلی کر کوچ یلغاران اراتہ بے شمارا ہی

۲۵ اب ذرا جنگ کا نظارہ دیکھیں۔ اس میں صوتیاتی تاثر پیدا کرنے کی کوشش خاص طور پر قابلِ غور ہے۔

اودھر بھگونت چڑھ دہایا نکل میدان مین آیا

مقابل ہو کے بل پایا بجا مارو نقارہ ہی
سلح گہرسین سلح ساجی نفیری ناہی مل باحی
مرد باجن بہیے باجی جو قرناؤ سنکارا ہے
صدا ہوری ہوتو ہوتو تو غرغر تو ئی تو تو
اگر دہو دہو تڑم دہو دہو کہ تڑ تڑ تڑ ترارہ ہی
بڑا سا ٹہا ٹہہ سب ٹہٹہہ کر زرہ جامہ سمٹ کر کر
رہکیے گہوڑی ڈپٹ کر، کر کہڑا رن انتظارہ ہی
چہوٹین توپین وہڑا دہڑسین ستر نالین بہڑا بہڑسین
دہما کے سن تڑا تڑ سین فلک بے اختیارہ ہی
ہوا عالم جو تہہ بالا، گگن ڈولا کیا چالا
زمیں کو آئے بہویں چالا، دبا بائمک تپارہ ہی
لگے گولے دہا دہم سون چمک بہالے جہا جہم سون
چلیں جیسے گہا گہم سون کہ دہرتے ہیں دراره ہی
پڑا رن بیچ گہسانا سنا توپوں کا گہرانا
جو خواجہ میر چہپتانا، بہگا ہاتہی چنگہارہ ہی
لڑا گدہ کر، نہ ٹلارا پانو، لگی گولے یکایک جاکر
گرا ہاتہی سون صاحب رائے کہ خواہش کرو مارا ہی

ملا : اس شکست کے بعد نواب قمرالدین نے نواب سعادت خاں سے رجوع کیا کہ اب یہ مہم سر کرنا آپ کے ذمے ہے :

لکہا خط کون حقیقت اوس تمامی کون
سعادت خاں نامی کو کہ تم پر بوجہ بہارا ہی
جو ہندوستان بلی دیکہو دیے فرزند علی دیکہو
سو فرزند علی دیکہو، بدستش ذوالفقارہ ہی

بڑی نواب اعلےٰ ہو، کہ صاحب اقتدارا ہو
پورب، پچھم، اوتر، دکھن شجاعت کا بکھارا ہی

۷ : نواب سعادت خاں بھگونت سنگھ کی سرکوبی کو لشکر لے کر آتا ہے، بھگونت سنگھ اچانک حملے کا منصوبہ بناتا ہے پر نواب کو خبر ہو جاتی ہے اور وہ خود ہاتھی پر چڑھ کر لشکر کی قیادت کرتا ہے۔ بھگونت سنگھ کی فوج کا بیان اور جنگ کی منظر کشی ملاحظہ ہو :

پڑا تھا لکھنو دیرہ، اوتر آیا بہور دیرہ
غازی پور کو جا گھیرا وہاں دیرہ سمہارا ہی
جدہیں نواب وہاں آیا بڑی آرام فرمایا
قراول جا خبر لایا کہ آپہنچا گنوارا ہی
کیسے ہاتھیوں پر نقاری اکو فوجوں کے دل بہارا ہی
سپاہی خوب خونخواری ۔ خدایا لوٹنے کا بہارا ہی
نقارہ جنگ کا باجا، تورت ہاتھی پر چڑہ گا جا
سیہہ پیچھی سے سب ساجا، اگے وہ شہ سوارا ہی
لگے جب تنگ فوجان ہیں عجب خطے کی ادجان ہیں
گویا دریا کی موجان ہیں نہ جس کا وار پارا ہی
سہونکی ہاتھ بھالاں ہیں، سطح سلہٹ کی ڈھالاں ہیں
پڑیے کاندہی دوسالہ ہیں، پیادہ کیا سوارا ہی
اچھا بھگونت رنگیلا اودہر بھگونت البیلا
پہراتا ہاتھ مون سہلا چلا کر مانجہہ دہارا ہی
کیسریا سب کے باناتیں، لگے ترکس کماتا ہیں
عجب گہڑ ہو جوانان ہیں، پیادہ کیا سوارا ہی

۸ : بھگونت سنگھ نواب سعادت خاں کے دھوکے میں ابو تراب خاں کو مار ڈالتا ہے۔

کیسچر ہیں تبن فوجاں کر سمند۔ کہ اسے موجاں کر
بڈي سے عیش اڈجاں[۹۰] کر، پکہر بہا لا سدہارا ہي
کہا بھگونت ہیں بیجاں[۹۱] مجھے بتلایو لوگا ن
کون سا ہے سعادت خاں میرا دل بیقرارا ہي
اڈو[۹۲] بولا نہ ہو سرسان[۹۳]، ہمین نواب عالی شان
لڈا جا ہے، تو آگے آؤو، ہوتا کیوں اضطرارا ہي
لگا کر اینڈ تازی کو، نہ بوجھا قبل[۹۴] ماضی کون
ابو سے غازی کون پہنچ بھالے سوں مارا ہي
نمک کھایا سعادت[۹۵] کا چکھا شربت شہادت کا
مکان پایا جنت کا وہی دار لقرارا ہي

۹۵ : بھگونت سنگھ کی موت ہوئی اور نواب کو مکمل فتح حاصل ہوئی۔ اس اقتباس میں نواب کی مدح، شاعر کا بیان اپنے بارے میں اور سنہ تصنیف کا ذکر ہے :

گئے چھٹ باگ تازی کے شکست مقہور قاضی[۹۶] کے
فتح نواب غازی کے بجا نوبت نقارا ہي
یہی مردونکا بانا ہے، جگت جانا بھولانا[۹۵] ہے
بجائے شادیانہ ہیں جھنگڑ جھنگڑ جھنگاڑا ہي
ترا ڈونکا ہے ایران ہیں، سو کابل و خراسان ہیں
نہیں روم و بدخشاں ہیں دیگر، بلخ و بخارا ہي
درا سا ہوگیا تہر تہر بہکا ماضی چلے کر کر[۹۷]
دکھن ماتم ہوا گھر گھر، ترے دشمنونکا مارا ہي
تمام عالم کو باور ہے تجھ پر فضل داور ہي
بفضلِ اقبال یاور ہے تیرا غالب ستارہ ہي
لڈا یورش دلیرانہ و صفدر جنگ مردانہ

بہادر ہے، جگت جانا، و صاحب اختیارا ہی
جو صف میں شیر جنگ آوے، عدو کا کاٹ سر لاوی
جہاں جاوے فتح پاوے کہ رستم روزگارا ہی
تو رکن السلطنت اعلیٰ ہمیشہ سب سین رہو بالا
مقرب حضرت اعلیٰ دعا لیل و النہارا ہی
میرا نام محمد خاں[۹۸] تخلص او سنو لوگاں
برائے خاطری یاراں اچھا کڑکھا سچارا[۹۹] ہی
پہپوندی[۱۰۰] ہے وطن میرا وہاں سے جاج مؤ[۱۰۱] تیرا
کوڑی[۱۰۲] سے کوس دس نبارا نپٹ گنگا کنارا ہی
لگے سن بیس اب چھیتے محمد شاہ کوں کہیے
ہم اوسکے دیس میں رہتے ہیں، وہی صاحب ہمارا ہی

پس نوشت

مقالہ مکمل ہونے کے بعد ایک مہربان[۱۰۳] کے توسط سے ایک کتابچہ[۱۰۴] "کڑکے" کے صوفیانہ اور سماعی[۱۰۵] پہلو پر دستیاب ہوا۔ اس کتابچہ میں ایک ایسے "کڑکے" کا ذکر ہے جو حضرت خواجہ معین الدین چشتی کی درگاہ پر گایا جاتا ہے۔ متعلقہ عبارت ذیل میں نقل ہے:

"رات کے وقت فراشہ دینے کے بعد ان تین خدام میں سے جن کے ماسوا اور کوئی داخل نہیں ہوتا، جب تیسرا خادم روضہ شریف کے اندر سے باہر آتا ہے تو مقررہ ملازم درگاہ آواز لگاتا ہے "گھڑیالی چھ بجا" چنانچہ گھڑیالی چھ بجاتا ہے۔ گھنٹے کی آواز سنتے ہی گنبد شریف کے جنوب میں بیٹھے ہوئے قوال گانا ختم کر دیتے ہیں اور بیگمی دالان کے سامنے والے قوال فوراً دالان کے نزدیک آکے کھڑے ہو کے قدیم زمانے کا کچھ کلام منقبت صرف[۱۰۶] ڈھولک پر گاتے ہیں۔ حاضرین باادب کھڑے ہو کر ان کو سنتے رہتے ہیں۔ ان شعروں کا نام کڑکا ہے اور اس رسم کو کڑکا ہونا، کڑکا

گانا یا کڑکا پڑھنا کہتے ہیں[۱۰۸]۔ اور قوال جب کڑکا پڑھ چکتے ہیں تو روضہ شریف کے دروازے معمول[۱۰۹] کیے جاتے ہیں۔

یہ اشعار اکبری یا جہانگیری عہد کی تصنیف بتائے جاتے ہیں۔ اور روڑا مٹھو[۱۰۹] سے منسوب ہیں۔ تا ایندم ضبطِ تحریر میں نہ لائے گئے۔ البتہ قوالانِ درگاہ نسلاً بعد نسل گاتے چلے آتے ہیں۔ ان اشعار کے تسلسل کا کوئی اطمینان نہیں۔ اور بعض الفاظ بھی سمجھ میں نہیں آتے کہ جو ممکن ہے اصل الفاظ کی بدلی ہوئی صورتیں ہوں۔ تاہم کافی شعر سمجھ میں آتے ہیں اور صاف اُردو کے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی راگنی کدارا (کذا) اور تال جھپ تال ہے"۔

کڑکے کا نمونہ جو درگاہ پر گایا جاتا ہے اس طرح ہے:

ہے تو صحیح معین الحق بدہ سنوارا   چشتی چراغ جگ میں اجارا
ہے تو صحیح معین الحق بدہ سَنوارا[۱۱۰]

چتر چِتر اَوَن برن کئے   بَاوَن جَتَن ہَرا جوگی اَجَے پال باجا
اُڑ چلو جب ہی پیر حُکم کیو   جب سُر کو سنبھال کو، سن اُتارا
ہے تو صحیح معین الحق بدہ سَنوارا

تُو تھمب دنیا دین بھیو   ہندل وَلی نور ہری حور ہری ہر دُوارا
بھیو راجہ گھیر تیئن اجمیر   جب کیو اسلام توڑا کُفارا
ہے تو صحیح معین الحق بدہ سَنوارا

کُفر جَن توڑے اسلام کیو   بجئے کَروَے شان دربار باجا
اُتر دکھن پُورب پچھم   پیروں کی سُنی، سَگے آواجا
دین کو تھمب معین الدین خواجہ (خواجا)
بجانِ مَن گیان، دین کو تھمب معین الدین خواجہ (خواجا)[۱۱۱]

دولہا بنے خواجہ حسن دانی   ایک معجزہ دَاندا بھارا
خواجہ دین کو تھمب معین الدین خواجہ (خواجا)[۱۱۲]

تم بڑے سلطان حضرت چشتی   بڑے تخت اور ملک تم کو ہی ساجا
روڑا مٹھو پر اپنا رحم کیجئے   دل کا درد دور کرو خواجہ خواجہ (خواجا)
دین کو تھمب معین الدین خواجہ (خواجا)

کتابچہ محولہ کے مطابق درگاہ خواجہ معین الدین چشتی کی دیوار و در پر مندرجہ ذیل شعر بھی منقوش ہے[۱۱۳]:

کہیں ہو راگ دھانی اور کہیں مولود خوانی
کہیں ہو گیت اور کڑکا معین الدین چشتی

پسِ پس نوشت

اتفاق، بلکہ خوش قسمتی دیکھیے، مضمون پریس میں جا ہی رہا تھا کہ ایک اور دلچسپ حوالے کی نشاندہی ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی اور جبین انجم کے توسط سے ہوئی۔ پتہ چلا کہ "اسلام اور عصر جدید" کے آنے والے شمارے میں ایک مضمون "بلگرام کی عزاداری" مصنفہ سیّد اطہر رضا بلگرامی شائع ہو رہا ہے۔ اس میں "کڑکے" کا ذکر ہے اور اس کا ایک نمونہ بھی دیا گیا ہے۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے متعلقہ عبارت نقل ہے:

"اس سواری[۱۱۴] کے خاتمے پر ایک مخصوص خاندان کی بزرگ ہستی "کڑکا" پڑھتی ہے۔ اس کو "کڑخہ[۱۱۵]" بھی کہتے ہیں۔ یہ "کڑکا" انتہائی ٹھیٹھ[۱۱۶] ہندی زبان میں ہے جس میں کہیں کہیں بگڑی ہوئی سی ابتدائی اُردو کا رنگ بھی جھلکتا ہے۔ یہ ایک طرح کا رجز ہے۔ جس کو کڑک[۱۱۷] کر اور پینترے بدل بدل کر مجمع کے درمیان کھڑے ہو کر پڑھا جاتا ہے۔ اور انتہائی گونج دار آواز اور اونچے[۱۱۸] سُر میں پڑھا جاتا ہے۔ اس کڑکے کے بول کچھ اس طرح ہیں:

انت شاہ مرداں کے بنس کو یہی برن کڑ اور بانہہ بلی یا مرتضیٰ علی
کھائے مکھ سنت جوہر جمدہر کٹی، انت سید بڑد شور بلی لڑجیو مرے
گھٹا رڑجھوں سے بادل سجو ہی۔
انت شاہ مرداں کے بنس کو یہی برن کڑ اور بانہہ بلی یا مرتضیٰ علی
جب شاہ پہنو دیکھ کر بہال کرپل سیدھارے چھوڑ گیو لنک گھر
چھوٹ گیو دیو گڑھ، ٹوٹ گیو کفر[119]، اسلام آیو
جب سے تو آپہنچوں شاہ مرداں جواں شیر اللہ کے
اس کرکے کے ختم ہوتے ہی تخت اپنے پشت پر شاہی علموں کا جلوس لیے برآمد
ہوتا ہے۔"[120]

حوالہ جات

۱۔ سا کھے اور کرکھے پر ایک مختصر سا تعارفی مقالہ" خدا بخش جنوبی ایشیا ملاقی سیمنار اہم مخطوطات" سنہ ۱۹۸۶ء
میں پڑھا گیا تھا۔ موجودہ مضمون اسی مقالے پر کسی حد تک مبنی ہے۔ مذکورہ مقالے میں "ساکھوں" اور "کرکھوں"
دونوں کے چند مخطوطات کا ذکر کیا گیا تھا۔ موجودہ مضمون "کرکھے" کے مخصوص نمونے پر ہے۔
اپنے مطالعے کے سلسلے میں راقم کو کئی اصحاب سے استفادہ ہوا۔ ان سب کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے قاصر ہوں۔
راقم بالخصوص برادرم انصار اللہ صاحب نظر (علی گڑھ) کی وقتاً فوقتاً رہنمائی، اور محترم ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب
(علی گڑھ) و جناب وہاج الدین علوی (جامعہ) کا مخطوطہ پڑھنے میں مدد کے لیے متشکر ہے۔

۲۔ "Urdu Sources for the Study of 19th Century Indian History; A descriptive bio-bibligraphy in English" 3 vols (Unpublished).

۳۔ یہ صحیح نہیں جیسا کہ آگے واضح ہوگا۔

۴۔ عورتوں کے متعلق اُردو لغات میں ایسا کوئی حوالہ نہیں ملا، ملاحظہ ہو: سیّد احمد دہلوی: لغات النساء (دہلی، فرہنگ
آصفیہ، مطبوعہ کاشی پریس، (قبل عنوان: نولکشور پریس، لاہور) ۱۸۷۱ء)؛ مصنف: ناری کتھا؛ اشہری: اُردو

بول چال زمانہ (یا) لغاتِ خواتین (لاہور، پیسہ اخبار، ۱۹۲۵ء) نیز ملاحظہ ہو: سعادت یار خاں رنگین: محاوراتِ بیگمات۔

[۵] Duncan Forbes: A dictionary of Hindustani and English, accompanied by a reversed dictionary of English and Hindustani. London, 1859

[۶] ٹائرٹیس سات سو قبل مسیح کا یونانی (متوطن اسپارٹا) شاعر تھا جس نے کئی سیاسی اور رزمیہ نظمیں اسپارٹا کے نوجیوں کے گانے کے لیے لکھیں: تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

[۷] John T.Platts: A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English. Oxford, 1982

[۸] "A Crack, report Crash, (from Karak)

[۹] "paen; a Song of triumph; thank's-giving; a hymn or chant of thanks-giving for deliverance, originally addressed to Apollo (under the Paen); esp. a Song of triumph after victory addressed to Apollo, hence any solemn song or chant" (OED) and "A metric unit consisting of three short syllables and one long, called 1st, 2d, 3d or 4th Paen according to the position of long syllable" (Cassell's Dictionary of Literature)

[۱۰] S.W.Fallon: A Hindustani English Dictionary, with illustrations from Hindustani literature and folk-lore. London, 1879

[۱۱] میرزا خاں ابن فخرالدین محمد: تحفۃ الہند، جلد اوّل، تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر نورالحسن انصاری (دہلی، ۱۹۵۰)

۱۲ कड़खा : सभा पु० ‖ हि० कडक ‖ वीरों की प्रशंसा से भरे लड़ाई के गीत जिनको सुनकर वीरों को लडने की उत्तेजना होती है । उदाहरण :
‖क‖ मिरदंग और मुहचंग चंग मुदंग संग बजावही । करताल दे दे ताल मारु ख्याल कडखा गाव ही ‖ गोपाल ‖ शब्द ‖ख‖ मोरा बैरी कड़खा गावै । मनमथ विरद बखानि ।। भारतेन्दु ग्रन्थावली भा० 2 पृष्ठ502

۱۳ راجستھانی شبدکوش، جلد چہارم، صفحہ ۵۴۸۳

۱۴ بنارسی داس "پنجابی واریں" اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۲۷ء

۱۵ J.Crossland: The Old French Epic. London, 1950 also Cassell's Encyclopadia of literature. London, 1953

۱۶ بیلڈ کی تعریف ملاحظہ ہو:

"Ballads are heroic in form and are a development from epic poems.....The poet draws upon local (or national) history, pseudo-history, legend, super natural folklore .....these are generally knit round one person (a heroic figure) or event"

اقتباس: Cassells' Dictionary of literature

مذکورہ تعریف موجودہ "کڑکھے" کے نمونے پر بڑی حد تک صادق آتی ہے۔

۱۷ راقم نے اس بارے میں پروفیسر مسعود حسن خاں، صدر شعبۂ انگریزی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے بھی استصواب کیا۔ مگر موصوف کے ذہن میں بھی کوئی حوالہ نہیں آیا۔

۱۸ ملاحظہ ہو: Walter Scott: Ministry of Scottish Border Thomas Campbell: "Ho hen linden" Rebel

۱۹ محمود نیازی: روہیلکھنڈ کا عوامی رزمیہ، لکھنؤ، نسیم بک ڈپو، ۱۹۷۵ء۔ بلاشبہہ موصوف کی تحقیق اس میدان میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور بہت قابلِ قدر ہے۔ افسوس موصوف نے اپنی تحقیق اور تلاش جاری نہ رکھی۔

۲۰۔ مصنف نے ساکھوں اور جنگ ناموں کو ہم معنی ان لینے کی کوئی وجہ نہیں لکھی۔ نیز جو دو جنگ ناموں کا حوالہ موصوف نے دیا ہے ان میں کہیں لفظ "ساکھا" نہیں آیا۔

۲۱۔ اطہر علی فاروقی : "اتر پردیش کے لوک گیت"، لکھنؤ، ۱۹۸۱ء

۲۲۔ علی جواد زیدی : "لوک گیت کی زندہ روایت" (اُردو میں لوک ادب؛ شعبۂ اُردو دہلی یونیورسٹی کے سیمنار میں پڑھے گئے مقالات - دہلی، ۱۹۹۰ء) ۲۳۔ خط کشید راقم

۲۴۔ پروفیسر آلِ احمد سرور، پروفیسر خورشید الاسلام، جناب ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر مسعود حسین خاں، جناب انصار اللہ نظر وغیرہم ۲۵۔ راقم نے جین صاحب کے خط کے بعد بریلی، آنولہ (جو روہیلوں کا اصلی مرکز تھا) اور رام پور میں بہت معلومات کی کوشش کی مگر کوئی خاطر خواہ کامیابی نہیں ہوئی۔

۲۶۔ نجی خط بنام راقم، مورخہ ۲۸ر جنوری، ۱۹۸۶ء

۲۷۔ نجم الغنی ان کو "واقعات کا سچا فوٹو" کہتے ہیں (اخبار الصنادید، جلد اوّل، منقول محمود نیازی) محمود نیازی نے صحیح طور پر ان کو "عوامی رزمیہ" کا نام دیا ہے۔ "یہ ساکھے مثنوی کے طرز پر لکھے گئے ہیں... ہر واقعہ کو اتنی تفصیل، بے تکلفی اور سادگی سے بیان کیا گیا ہے، جیسے مصوّر تصویر کھینچتا ہے۔" (محمود نیازی : روہیلکھنڈ کا عوامی رزمیہ)

۲۸۔ محمود نیازی کا بیان ہے "ان (ساکھوں) کی زبان بھاکا آمیز اُردو ہے" اور "عوامی رزمیہ (یعنی ساکھے) کے لیے یہ ضروری ہے کہ زبان سیدھی سادی عوام کی ہو، ردیف و قافیہ سے آزاد ہو" (محولہ بالا) بظاہر مندرجہ بالا بیان راقم کے بیان سے مختلف اور کسی حد تک اُس کے متضاد لگتا ہے۔ لیکن اوّل تو محمود نیازی غالباً کڑکھوں سے واقف نہ تھے اس لیے انھوں نے ساکھے کے بارے میں جو کچھ کہا وہ کڑکھے اور ساکھے کی زبان کے تقابلی ضمن میں نہیں ہے۔ ایک محض عمومی بیان ہے۔ دوسرے محمود نیازی نے خود ساکھوں کی جو مثالیں دی ہیں ان میں کڑکھوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ فارسی کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں بلکہ ایک مثال میں ایک پورا شعر فارسی کا دیا ہے ("درآنجا دو اسپہ بہ ریہڑ رسید = بمیدانِ بڑہ بجیں آرمید : خلیفہ معظم کا ساکھا")

۲۹۔ تحفۃ الہند میں "کرکیت" کو "دھادھی" کہا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو حوالہ بالا۔"

۳۰۔ انگریزی میں روایتی بیلڈ (Traditional Ballad) کے بارے میں ایک مصنف نے لکھا ہے کہ ان کی تصنیف شخصی سے زیادہ پنچایتی ہوتی ہے۔ Communal rather than individual یہ

بات آلہا کے لیے بھی سچ معلوم ہوتی ہے۔

۳۱ کوڑا تحصیل کھجوا، ضلع فتحپور، یوپی کا ایک تاریخی شہر ہے۔ یہ شمال میں ۲۷° اور ۸۰° شرق میں آگرہ۔ الٰہ آباد مغل روڈ پر واقع ہے۔ مغل دور میں یہ کوڑا جہاں آباد سرکار کا صدر المقام اور صوبے الٰہ آباد میں تھا۔ فتح پور شہر سے یہ کوئی ۲۹ میل ہے۔ مغل روڈ کے اس پار جہاں آباد ہے۔ عام طور سے ان دونوں قصبوں کا ملا کر نام لیا جاتا ہے۔ ۱۹۰۱ء کے بعد کھجوہا تحصیل کا نام کھرجا ہوگیا۔

۳۲ ایلیٹ (Historian's History of India Vol.VIII) نے سہواً اس کو قمرالدین کا بہنوئی لکھ دیا جبکہ یہ قمرالدین کا سالا تھا۔ ملاحظہ ہو "کڑکھا" کا یہ شعر:

بڑا نواب اعلیٰ تھا، وزیر اعظم کا سالا تھا　　نشہ جنگ کا جو کالا تھا کہ ناشن جاں نثارا تھا

نیول (Neville) نے ڈسٹرکٹ گزیٹر میں اس کو وزیر اعظم قمرالدین کا بھائی لکھ دیا ہے جو غالباً سیرالمتاخرین کے انگریزی مترجم کی غلطی کی نقل کا نتیجہ ہے۔ (District Gazetteer of Fatehpur)

Vol.XV; Oxford, 1908

۳۳ اسوتھر دریا جمنا کے کنارے (کوئی ایک کوس شمال میں) اور فتح پور سے تقریباً ۲۰ میل دور واقع ہے۔

۳۴ یہ وہ غازی پور نہیں جس سے عام طور پر لوگ متعارف ہیں۔ یہ ضلع فتحپور میں ایک دریا جمنا سے کوئی آٹھ میل شمال میں واقع ہے۔ (Pincode 212621) قلعہ غازی پور اسوتھر کا صدر مقام ہوتا تھا۔

۳۵ کھیچر راجپوت چوہان راجپوتوں کی ایک شاخ ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے آبا و اجداد رگھوگڑھ، مدھیہ پردیش سے آکر اس علاقے میں بس گئے۔ راجپوتوں میں بھی یہ بہت سخت ذات برادری ماننے والے سمجھے جاتے ہیں (ملاحظہ ہو، ڈسٹرکٹ گزیٹر: فتح پور) آشیربادی لال سری واستو نے غلطی سے ان کا نام کیچی لکھ دیا۔ ملاحظہ ہو:

(First Two Nawabs of Oudh, Agra, 1954; p 40.)

۳۶ مرہٹہ کاغذات میں اس کا نام کہیں بھگوت سنگھ، اور کہیں بھگت سنگھ اور ایک آدھ جگہ جسونت سنگھ درج ہے، زیر نظر کڑکھے میں اس کی کنیت اڑاڑو سے بھی یاد کیا گیا ہے۔

۳۷ ملاحظہ ہو: ڈسٹرکٹ گزیٹر فتح پور: ("Most exclusive families of the clan")

۳۸ بعض کتب (مثلاً انگریزی ترجمہ سیرالمتاخرین ترجمہ مصطفےٰ؛ ایلیٹ: تاریخ انڈیا انگریزی) میں اس کو قاسم بیگ لکھا ہے۔ زیر نظر نظم میں اس کا نام خواجہ میر خاں درج ہے۔

۳۹؎ کرڑکھے میں تعداد سوا دو لاکھ گھوڑے بتائی ہے جو ظاہر ہے غلط ہے۔

۴۰؎ ایلیٹ نے اس جگہ کا نام "بلہور" لکھا ہے جو صحیح نہیں لگتا۔ کرڑکھے میں اس کا نام بتھوڑ دیا ہے۔

۴۱؎ یہ نواب سعادت خاں کا خاص آدمی تھا۔ اسی کے نام پر آج بھی لکھنؤ میں کٹرہ ابوتراب خاں موجود ہے۔

۴۲؎ کرڑکھے میں اس کا نام بھوانی سنگھ دیا ہے۔

۴۳؎ اس تاریخی پس منظر کے لیے راقم نے سیر المتاخرین (غلام حسین طباطبائی)، (اُردو ترجمہ مراۃ السلاطین، ترجمہ گوکل پرشاد)، مراۃ الواردات (محمد شفیع تہرانی)، ڈسٹرکٹ گزیٹر فتح پور اور واقعات اناؤ (انگریزی: Chronicks of Unnao) (چارلس الفریڈ ایلیٹ) سے رجوع کیا۔ راقم یہاں جناب ظہیر الدین ملک (علی گڑھ) کا اظہارِ تشکر کرنا چاہتا ہے جنھوں نے تاریخی مواخذ کی نشاندہی میں مدد کی۔

۴۴؎ ایلیٹ (واقعاتِ اناؤ) نے اس کا نام "محمد جان" اور تخلص "روشنی لوگھان" لکھا ہے جو واضح طور پر مخطوطہ پڑھنے میں سہو کا نتیجہ ہے۔ (ملاحظہ ہو اقتباس ۵۰)

۴۵؎ ایلیٹ (واقعاتِ اناؤ) وطن کا نام "پونڈری" لکھا ہے۔ جہاں تک راقم معلوم کر سکا اس نام کی کوئی جگہ مصنف کے بیان کیے ہوئے علاقے میں نہیں ہے۔ (ملاحظہ ہو اقتباس ۵۱)

۴۶؎ گو محمد شاہ ۲۶ ذی قعدہ ۱۱۳۱ھ، مطابق ۲۴ نومبر ۱۷۱۸ء کو تخت نشین ہوا، لیکن اس کی تخت نشینی پر یہ طے ہوا کہ اس کا سنہ جلوس فرخ سیر کی موت کے فوراً بعد سے یعنی ۹ رجب ۱۱۳۱ھ، مطابق ۱۰ مئی ۱۷۱۸ء سے شمار کیا جائے گا۔ گویا اس کے دو پیش رو حکمرانوں ــ رفیع الدرجات اور رفیع الدولہ ــ کا دورِ حکمرانی نظر انداز کیا جائے گا۔ (ملاحظہ ہو: طامس بیل، مفتاح التواریخ)

۴۷؎ "چھتیس جوگن کیپر پھرتے جہاں بھگونت مارا ہے" (ایلیٹ نے ۶۴ جوگنیں لکھا ہے)

۴۸؎ اپنی نجی تلاش کے علاوہ راقم نے تمام دستیاب فہارس مخطوطات اور مطبوعات میں اس کے بارے میں تلاش کیا مگر کوئی حوالہ نہیں ملا۔

۴۹؎ چارلس ایلفریڈ ایلیٹ: واقعاتِ اناؤ (The chronicles of Oonao. Alld; 1862)

۵۰؎ مثال کے طور پر مصنف کا نام اور تخلص پڑھنے میں ملاحظہ ہو حوالہ بالا ۴۴

۵۱؎ اس کی ایک مثال اوپر (حوالہ بالا ۴۵) دی جا چکی ہے۔

۵۲؎ راقم کے خیال میں اوّل الذکر بات کے زیادہ امکانات ہیں۔ اس قیاس کو ٹیپ کا بند "ارا ہے" (یا "ارا")

کے ذکر سے کسی حد تک تقویت ملتی ہے۔

۵۳ "جو کچھ انھوں نے (یعنی ان جنگ ناموں کے مصنّفوں نے) آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سُنا وہ نظم کرلیا۔ اس طرح عینی شاہد ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کے جنگ نامے بڑی تاریخی اہمیت رکھتے ہیں" (محمود نیازی: روہیلکھنڈ کا عوامی رزمیہ، صفحہ ۱۲)

۵۴ ایلٹ نے ایک جگہ لفظ "پاجی" کا استعمال بتایا ہے مگر یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ مصرع یوں ہے:

گئے چھٹ باگ تازی کے شکست تہوّر باغی کے ۔۔۔ فتح نواب غازی کے بجا نوبت نقارہ ہے

زیرِ نظر مخطوطے میں خط کشید لفظ صاف نہیں، لیکن یہ کسی طرح پاجی نہیں پڑھا جاسکتا۔

۵۵ مثال کے طور پر یہ بات سیر المتاخرین اور اسس کرٹھکے کے ایک سرسری موازنہ سے سامنے آجاتی ہے۔ اس سلسلے میں نجم الغنی (اخبار الصنادید، جلد ۱) کے مندرجہ ذیل بیان میں بڑے پتے کی بات کہی گئی ہے:

"معظم، عبدو، ضامن اور تسلیم نے، جو شاعری میں پوری دستگاہ نہیں رکھتے تھے، اپنی اپنی نظموں میں اس واقعے (یعنی جنگ دوجوڑہ) کو باندھا ہے۔ جو ان کے بیاناتِ باہمی ملتے اور ان میں مضامین کا اخلاق اور قافیوں کا تسلسل کھٹکے اور مبالغہ کی دھوم دھام نہیں ہے۔ اس لیے قیاس یہ کہتا ہے کہ ان کا بیان واقعات کا سچّا فوٹو ہے۔" (خط کشید راقم)

۵۶ راقم جناب گیان چند جین کا شکرگزار ہے، اگر موصوف نے بار بار اپنے نجی خطوط کے ذریعے اصرار نہ کیا ہوتا تو یہ مقالہ شاید شاہراہِ عام پر نہ آتا۔

۵۷ مثلاً مختلف پیشوں اور طبقوں کی خاص بولیاں اور محاورات، روزمرہ زندگی کے مشاغل وغیرہم۔ راقم نے اپنی فیلوشپ کے دوران چند دلچسپ نظمیں (اور نثری نمونے) ان موضوعات پر جمع کیے تھے۔ مثال کے طور پر راقم کو بہار کے ایک میلے (سمباری میلے) پر ایک طویل نظم ملی تھی۔ اس میں چاسر (Chaucer) کی کنٹربری ٹیلس (Canterbury Talos) بالخصوص پرولوگ (Prologue) کی طرح مختلف پیشوں اور فرقوں کے جیتے جاگتے کردار پیش کیے گئے تھے۔ بدقسمتی سے ایک حادثے میں راقم کا یہ سب مواد تلف ہوگیا۔

۵۸ ان اقتباسات میں راقم نے نظم کا املا برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ تدوین کی کوشش نہیں کی گئی۔ ایک آدھ جگہ کچھ حوالے دینے کی جراٴت کی ہے۔

۵۹ غالباً "سبل" بمعنی ہمت والے، طاقتور، جگر دگردے والے، بہادر

۶۰ تاریخی کتب، گزیٹیر وغیرہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں مل سکا۔

۶۱ راجہ اڑارو دراصل بھگونت سنگھ کے والد کا نام تھا۔ غالباً یہاں بطور کنیت استعمال ہوا ہے یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ راجہ اڑاڑو کا کنور (کمار) (بیٹا)

۶۲ سنگارو = سنگاریا بمعنی سجا ہوا بت یا دیوتا ؟

۶۳ جنگ جو، پیارا، سردار یا مالک ۶۴ نر سے یعنی مردانہ ۶۵ صاف نہیں پڑھا گیا۔

۶۶ مگر ۶۷ شیر مراد بھگونت سنگھ ۶۸ بھالے

۶۹ جھکر بمعنی بوچھاڑ یعنی بھالوں کی بوچھاڑ اس پر پڑی ۷۰ داراب یعنی دار ۷۱ موڑے

۷۲ جناب وہاج الدین علوی کے مطابق "سرچیرا" پگڑی کے اوپر نکلے طرہ کو کہتے ہیں۔ یعنی ایسی بھگدڑ پڑی کہ سپاہی اپنی پگڑی بھی نہیں سنبھال پائے۔ ۷۳ چاروں طرف (اور) سے

۷۴ صبح کو کوچ کرنا ہے اس لیے سونا مت اور نیند بھری آنکھیں (بندنین) دھولو تاکہ نیند نہ آئے۔

۷۵ لوہے کا ساز جو ہاتھیوں اور گھوڑوں کی مدافعت کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

۷۶ خنجر یہ لفظ لغوی معنی میں ملک الموت (ایم، جم) کا نقیب ہے مراد وہ خنجر جو زخم کاری لگاتا ہے۔

۷۷ ارابہ = فوجی گاڑیاں

۷۸ یہ شتر نال ہے یعنی رہکلہ یا چھوٹی نال والی بندوق۔

۷۹ وہ سانپ جو زمین کو سادھے ہے۔

۸۰ خواجہ خوازم بیگ، (خواجہ قاسم بیگ) ملاحظہ ہو حوالہ ۳۸ ۸۱ یعنی قدم جما کر

۸۲ حاشیے میں تصحیح کر کے لکھا گیا ہے "اوس آل علی کو دیکھو" ۸۳ ایلیٹ نے اسے بلہور لکھا ہے

۸۴ یعنی بھگونت سنگھ ۸۵ حاشیے میں تصحیح کر کے لکھا ہے "لوہے سے"

۸۶ یعنی نواب سعادت خاں ۸۷ دارپار = دریا کا یہ اور وہ کنارا، وار پاس کا کنارا

۸۸ حاشیے میں تصحیح کر کے لکھا ہے "تماسا ہے بہارا ہے" ۸۹ لباس ۹۰ یعنی بھگونت سنگھ

۹۱ یعنی جان سے بے فکر، جان ہتھیلی پر رکھ کر

۹۲ ابوتراب خاں، ملاحظہ ہو حوالہ ۱۸۱ ۹۳ سرسام = پریشان، گھبرایا ہوا۔

۹۴ قبل و ماضی یعنی گذشتہ و آئندہ، یعنی کوئی چھان بین کیے بنا، بنا سوچے سمجھے۔

۹۵ نواب سعادت خاں

۹۶ لفظ پڑھا نہ جا سکا' ایلٹ نے اس کو اپنے حاشیے میں "باجی"[م] لکھا جبکہ اس کا ترجمہ اس نے rebel باغی کیا ہے۔

۹۷ پورا مصرع سمجھ میں نہیں آیا۔ ایلٹ نے اس شعر کو پورا حذف کر دیا۔

۹۸ ملاحظہ ہو حوالہ بالا ۴۴

۹۹ یہ لفظ کسی لغت میں ملا نہیں' جناب وہاج الدین علوی کا کہنا ہے کہ مقامی زبان میں (بالخصوص خواتین) اس کو تخلیق کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ ۱۰۰ ملاحظہ ہو حوالہ بالا

۱۰۱ جاج مؤ (جارج مؤ) کان پور کے نواح میں۔

۱۰۲ کوڑا (ضلع فتحپور) ملاحظہ ہو حوالہ ۳۱ ۱۰۳ مجی جناب مہر الٰہی' علی گڑھ

۱۰۴ کڑکا: وہ مخصوص کلام جو سلطان الہند کے دربار میں روزانہ اور سالانہ عرس کے قُل میں معمولاً پڑھا جاتا ہے۔ مولفہ: محمد ابرار علی صدیقی بدایونی' کراچی' برہان الدین ریاض جیولز (۱۹۸۳ء) صفحہ ۱۶

۱۰۵ سماعی پہلو پر مزید تحقیق کے لیے راقم اندرا گاندھی نیشنل سینٹر فار کلچرل آرٹس سے رابطہ قائم کر رہا ہے۔

۱۰۶ ملاحظہ ہو عبارتِ متعلقہ "ڈھولرو" صفحہ بالا اور حوالہ بالا ۱۴

۱۰۷ کڑکے (یا کڑکھے) کے جتنے معنی لغات میں دیے گئے ہیں یہ مفہوم اس سے قدرے مختلف ہے اس کے مطابق کڑکا (کڑکھا) کسی بزرگ ہستی کے تعریفی اشعار کو کہہ سکتے ہیں اور یہ صرف جنگ کے دوران گائے جانے والے اشعار تک محدود نہیں (ملاحظہ ہو صفحہ بالا) ۱۰۸ یعنی مقفل اور بند

۱۰۹ "کہتے ہیں روڑا مٹھوا فن موسیقی کا باکمال استاد جس کو عہدِ جہانگیری میں رانا اودے پور اپنے ساتھ لے گئے۔ چنانچہ اس کی دختری اولاد ماضی قریب تک ریاست کی ملازم رہی۔"

۱۱۰ - یہ بات دلچسپ اور قابلِ غور ہے کہ ایلیٹ نے جس "کڑکا" کا ذکر کیا اس میں بھی اس کے بقول ایک ٹیک (ٹیپ کا بند) "ارا ہا" موجود ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ بالا اور ایلیٹ "واقعات اناؤ"۔

۱۱۱ ملاحظہ ہو ٹیک بدل گئی۔

۱۱۲ ایلیٹ نے جس کڑکے کا ذکر کیا وہ بقول اس کے مخمس کی شکل میں ہے (حوالہ بالا صفحہ) یہ بھی غور فرمائیں کہ موجودہ کڑکا کہیں ثلاثہ کی شکل میں ہے اور مخمس کی۔ راجستھان میں کڑکے اور ساکھے کے بارے میں ملاحظہ ہو عبارت صفحہ بالا اور حوالہ جات ۱۰۷ نیز تحفۃ الہند (حوالہ ۱۱)

۱۱۳ عبارت سے یہ واضح نہیں کہ آیا یہی شعر مختلف دیواروں پر منقوش ہے یا پھر صرف کسی ایک دیوار یا در پر

۱۱۴ "سواری" عزاداری کی ایک رسم۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مضمون محولہ مصنفہ سید اطہر رضا بلگرامی

۱۱۵ یہ لفظ کسی لغت میں دستیاب نہیں ہوا۔

۱۱۶ ملاحظہ ہو تحفۃ الہند صفحہ ۳، جہاں اس کو برج بھاکا میں بتایا گیا ہے۔

۱۱۷ ایلیٹ نے کرکے کو کھڑک بمعنی تلوار سے ماخوذ بتایا گیا ہے۔ کسی لغت نے اس کو کرکے سے ماخوذ نہیں بتایا ہے
تحفۃ الہند کی عبارت سے یہ کہ یعنی فقرہ سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔

۱۱۸ ابرار علی صدیقی (حوالہ بالا ۱۰۴) نے اس کو راگ کیدار میں جھپ تال میں بتایا ہے۔

۱۱۹ ملاحظہ ہو "جب کیو اسلام توڑا کفارا"

۱۲۰ سید اطہر رضا بلگرامی : بلگرام کی عزاداری۔

اہم اعلان

جنوری ۱۹۹۴ء سے

ہم ماہنامہ "جامعہ" کو نئے قالب میں پیش کرنا چاہتے ہیں

اس سلسلہ میں

ہم جامعہ کے قارئین سے خصوصی درخواست کریں گے کہ وہ جریدہ میں شائع ہونے والے مضامین کے موضوع و مواد کی نوعیت سے متعلق اپنی رائے اور اس کے معیار کو بلند کرنے کے لیے اپنی تجاویز سے آگاہ فرمائیں

تاکہ

اُن کی روشنی میں ہم نیا قدم اُٹھا سکیں۔

——— ادارہ

رفیق زکریا
ترجمہ : سہیل احمد فاروقی

طلاق کا مسئلہ
اور
سپریم کورٹ کے اختیارات

ایک نشست میں تین طلاق کے مسئلہ پر بحث و تمحیص قطعاً بے معنی ہے۔ نہ تو علماء کے کسی طبقے کی طرف سے جاری کردہ فتویٰ کا کوئی اثر ہونے والا ہے اور نہ ہی آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ کے خلاف آل انڈیا ویمنس ایسوسی ایشن کے احتجاج سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ اوّل تو ان علماء کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر اُن کے خیالات میں کوئی وزن ہو بھی تو مسلم پرسنل لاء کے معاملات میں بھی ضوابط کی تشکیل کا اختیار سپریم کورٹ کو ہی ہے جیسا کہ اُس نے شاہ بانو کیس میں کیا۔ اور سپریم کورٹ کے فیصلے کو پارلیمنٹ ہی منسوخ کرسکتی ہے۔ اگر ایک نشست میں تین طلاق کو ہندوستان میں قانونی جواز حاصل ہے، جب کہ بیشتر مسلم ممالک میں یہ صورتِ حال نہیں ہے، تو اُس کی وجہ سپریم کورٹ ہے جس نے ابھی تک اس طریقۂ کار کو غیر قانونی قرار نہیں دیا۔ سپریم کورٹ نے اس معاملے میں آزادی سے قبل وجود میں آنے والے پریوی کونسل کے فیصلے کی اتباع کرتے ہوئے اب تک اس طریقے پر نظرِ ثانی کی زحمت بھی نہیں اُٹھائی۔

علماء کے بعض طبقے کی آراء سے قطع نظر تمام مکاتیبِ فکر کے مسلم فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ بہ یک

ڈاکٹر رفیق زکریا، سابق وزیر صوبہ مہاراشٹر، چانسلر جامعہ اُردو علی گڑھ، سی لینڈ، کف پریڈ، بمبئی ۴۰۰۰۰۵

نشست تین طلاق کو قانونی وشرعی جواز حاصل ہو تو بھی یہ ناپسندیدہ ترین عمل ہے کیونکہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارہا دُہرائی گئی حدیث کی تردید ہوتی ہے کہ تمام جائز اعمال میں سے اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ترین فعل طلاق ہے۔ طلاق کی اقسام میں طلاق بہ یک نشست بدترین شکل ہے۔ تو کیا عقل اس بات کو گوارہ کرتی ہے کہ ایسے مکروہ فعل کو بہ آسانی اختیار کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے بھی جنھوں نے بعض حالات کے تحت اس طرح کے طلاق کی اجازت دی ہے، اسے "گناہ" سے موسوم کیا ہے۔ دراصل اسلامی فقہ میں اسے طلاقِ بدعت کہا جاتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو طرح کے طلاق کی اجازت دی ہے۔ ایک طلاقِ حسن اور دوسرا طلاقِ احسن۔ اوّل الذکر کی صورت متواتر مدتِ حیض میں تین بار طلاق دینے پر مشتمل ہے اور اس پوری مدت میں زن و شوہر میں جنسی اختلاط نہیں ہوگا اور اگر ایسا ہو تو طلاق ساقط ہو جائے گا۔ طلاق احسن وہ ہے کہ مرد ایک بار طلاق دے لیکن اُس کا اطلاق عدت کے اختتام کے بعد سے ہوگا۔ عدت اس زمانہ کو کہتے ہیں جو تین متواتر مدتِ حیض پر محیط ہو یا اگر عورت حدِ یاس کو پہنچ چکی ہے تو تین قمری مہینے شمار کیے جائیں گے۔ اور اگر حاملہ ہو تو وضعِ حمل کے بعد سے تین ماہ کی مدت ہوگی۔ عدت کا زمانہ عموماً چار ماہ دس دن شمار کیا جاتا ہے۔ اس دوران طلاق کا خواہاں مرد عورت سے مباشرت نہیں کرے گا اور ایک بار کی مباشرت بھی طلاق کو ساقط کر دے گی۔ طلاقِ احسن کو طلاق حسن پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ پہلی صورت میں طلاق کے نافذ ہونے کے بعد بھی اُسے عدت کے دوران منسوخ کیا جا سکتا ہے جب کہ طلاقِ حسن میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

طلاقِ بدعت وہ ہے جس میں ایک نشست میں اور تقریباً ایک سانس میں تین بار طلاق کا لفظ دُہرایا جائے۔ ایسا کوئی مستند ثبوت دستیاب نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کے طلاق کی منظوری دی ہو اور نہ ہی ایسی کوئی روایت خلفائے راشدین کے عہد میں ملتی ہے جنھوں نے یکے بعد دیگرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفۂ دوم حضرت عمرؓ نے تین طلاق کی حوصلہ افزائی کی تھی لیکن اس انداز میں نہیں جس طرح اُن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اُس وقت تک ایک بار طلاق دینے کا رواج تھا۔ روایات شاہد ہیں کہ حضرت عمرؓ کا اصرار مناسب وقفوں کے ساتھ تین بار طلاق دینے پر تھا جس کا مقصد انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے الفاظ میں اس رسم بد کے قبیح نتائج سے خوف زدہ کر کے انھیں اس سے باز رکھنا تھا۔

تین مختلف اوقات میں دیے جانے والے طلاق کو یکجا کرنے اور بہ یک نشست دینے کی ابتدا اموی حکمرانوں کی دین ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی فقہ میں یہ بدعت کے نام سے معروف ہے۔ بیشتر اموی حکمران کثرتِ شہوت کے لیے مشہور تھے اور انھیں قرآنی احکام کے مطابق چار بیویوں کی حدود میں رہتے ہوئے ایک کے بعد دوسری بیوی رکھنے کا مذہبی جواز درکار تھا۔ یہ فوری طلاق ان حکمرانوں کے ہاتھوں اپنی منشاء کے مطابق بیویاں بدلنے کا ایک آسان نسخہ بن گیا اور وہ اس پر مذہبی تقدس کی چھاپ لگانے کی غرض سے اپنے مفتیوں، اہلِ قضاء اور مذہبی شخصیتوں کی طرف سے فقہی تصدیق کے حصول میں بھی کامیاب ہو گئے۔ جب تک مردوں کو جنسی تسکین اور دیگر ضروریات کی تکمیل میں آسانی ہوتی رہی۔ یہ طریقۂ کار رائج رہا۔ بقول جسٹس بدرالدین طیب جی "مردوں نے شادی کے قانون وضابطہ میں ہمیشہ تصرف کیا ہے تاکہ وہ ان کی ضروریات اور خواہشات کا پوری طرح ساتھ دے سکے۔"

عربوں سے یہ روایت ہندوستانی مسلمانوں تک پہنچی۔ چونکہ اُس زمانے میں عورتوں میں کسی طرح کی بیداری نہیں آئی تھی طلاق کی اس مذموم شکل کو کسی چیلنج کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ یہ طریقہ مغل درباروں میں بھی رائج رہا جہاں سے برطانوی راج کے عہد کی عدالتوں نے اخذ کیا اور آزادی کے بعد ہماری عدالتوں نے اس نظیر کو اختیار کیا اگرچہ حالیہ چند سالوں میں بعض ہائی کورٹوں نے اس کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

جہاں تک مسلم مذہبی گروہوں کا تعلق ہے صرف دیوبندی حضرات ہی طلاق بدعت کے حق میں نظر آتے ہیں۔ مولانا اسعد مدنی جنھوں نے جم کر اس قسم کے طلاق کی حمایت کی ہے اُن کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔ لیکن ان ہی حضرات میں کئی ایسے عالم موجود ہیں جو اس سے خوش نہیں ہیں۔ ملّی کونسل کے سکریٹری جنرل اور مولانا اسعد کے مقابلے میں بڑے عالم دین مجاہد الاسلام قاسمی نے محتاط رویّہ اختیار کرتے ہوئے طلاقِ بدعت کی برائیوں سے خبردار کیا ہے۔ کئی دوسرے مکاتیبِ فکر دیوبندی علماء کو شریعت کے بجا طور پر محافظ کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے۔ خاص طور سے بریلوی حضرات پر مشتمل اہل سنت والجماعت کا سب سے بڑا گروہ ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت جس کی پیرو ہے، دیوبندی علماء کو گمراہ تصوّر کرتا ہے۔ حتیٰ بریلوی علماء نے دیوبندی عالموں کو کفر و رفض تک سے متہم کیا ہے۔ اگرچہ مولانا اسعد مدنی خود کو امام ہند کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں مگر خود علماءِ دیوبند کے درمیان ان کا کوئی ممتاز مقام نہیں؛ آل انڈیا

مُسلم پرسنل لاء بورڈ کے اکثر اراکین اُن کی قیادت تسلیم نہیں کرتے۔

آل انڈیا مُسلم ویمنس ایسوسی ایشن (کلّ ہند انجمن مُسلم خواتین) کے لیے بہتر طریقۂ کار یہ ہوگا کہ وہ عوامی مفاد کا مقدمہ بناکر طلاقِ بدعت کی شکار بعض مُسلم خواتین کے ہمراہ سپریم کورٹ سے رجوع کریں۔ اور طلاقِ بدعت کی قانونی حیثیت کو کالعدم قرار دینے کا مطالبہ کریں۔ اس مطالبے کو آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ خصوصاً اس کے صدر مولانا ابوالحسن علی ندوی (المعروف بہ علی میاں)، جو بین الاقوامی شہرت کے عالم و فقیہ ہیں اُن کی حمایت حاصل ہونی چاہیے۔ اجتہاد یا آزادانہ غور و فکر کا یہ ایک موزوں موضوع ہے اور (محترم مولانا) علی میاں صاحب ہی اس اجتہاد کے لیے مُناسب شخص ہیں۔ ہرچند کہ آل انڈیا پرسنل لاء بورڈ میں اُن کے بعض رفقاء کار انھیں ایسا نہ کرنے پر مجبور کریں گے۔

(بشکریہ انڈین اکسپریس، ۱۲ر جولائی (دوشنبہ) ۱۹۹۳ء)

ضروری گزارش

علماء اور دانشور حضرات سے ہماری درخواست ہے کہ

مسئلۂ طلاق پر جاری بحث

میں اپنے افکار

مُسلم معاشرہ کی اصلاح کے نقطۂ نظر سے

قلم بند کرکے ہمیں بغرض اشاعت

روانہ فرمائیں۔

——— ادارہ

شہناز انجم

عبّاسی کا حجِ اکبر

آنکھوں میں پیار کی جوت، چہرے پر ممتا کا نور، دل میں محبت کا لہریں لیتا سمندر، خدمت اور محنت سرشت میں داخل، ایثار اور قربانی کے جذبات سے گندھی یہ ہے وہ شخصیت جو منشی پریم چند کی کہانی "حج اکبر" میں عباسی کے نام سے سامنے آتی ہے۔ کہانی کے ابتدائی حصے میں قاری سے انا کی یہ ملاقات کچھ خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ عبّاسی ایک عام عورت اور معمولی درجے کی خادمہ ہے جو منشی صابر حسین کے یہاں تین برس سے خدمت پر مامور ہے۔ ان کے اکلوتے بچّے نصیر کی دیکھ ریکھ اور بازار سے سودا سُلف لانا اس کی ذمّے داری ہے۔ لیکن کہانی کے ارتقا کے ساتھ ساتھ عبّاسی کا یہ سرسری تعارف دیرپا تاثر میں بدلنے لگتا ہے۔ اس کی محبت اور خلوص، جذبات کی تقدیس، فطرت کی سادگی، مزاج کی یگانگت، ایمان داری اور بے غرضی وہ اوصاف ہیں جو اس کی شخصیت میں کئی خوب صورت رنگ اُجاگر کر دیتے ہیں اور یوں عباسی کی شخصیت پوری کہانی پر ان سُرمئی گھٹاؤں کی طرح چھا جاتی ہے جن سے برستی پھوار زندگی کے ریگ زاروں میں ٹھنڈک اور شادابی کا احساس پیدا کرتی ہے۔

عباسی کے وجود سے پریم چند کی کہانی کی پوری فضا معطر ہے۔ یہ ایک روشن اور جاندار کردار ہے جو اپنی تمام بشری صفات کے باوصف لافانی ہے۔ انسانی نفسیات کی تمام وسعتیں اور پیچیدگیاں

ڈاکٹر شہناز انجم، شعبۂ اُردو، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اس کی شخصیت میں پنہاں ہیں۔ اعتماد، خلوص، ہوش مندی، دیانت داری، پاکبازی، خدمت گزاری اور ایثار اس کی ذات کی وہ خوبیاں ہیں جو ایک طرف قاری کا دل مٹھی میں لے لیتی ہیں تو دوسری طرف عباسی کو انسانیت کی اس معراج پر پہنچا دیتی ہیں جہاں بڑی بڑی شخصیتوں کے سر عقیدت سے جھک جاتے ہیں۔

عباسی ایک عام ملازمہ ہے لیکن نصیر سے اس کا رشتہ محض خدمت گار دایہ کا نہیں۔ وہاں تو ممتا کا نور ہے جو عباسی کی ساری شخصیت کو اپنے ہالے میں گھیرے ہوئے ہے۔ وہ بے لوث محبت جس کے سامنے کائنات کی ہر شئے بے قیمت ہو جاتی ہے عباسی کے کردار کی بنیادی خصوصیت ہے۔ نصیر سے بے پناہ محبت اور خلوص کی یہ ریشمی ڈوریاں ہی عباسی کے قدموں کی زنجیر بنی ہوئی ہیں کہ وہ اپنی مالکن شاکرہ (منشی صابر حسین کی بیوی) کی تمام زیادتیوں اور سختیوں کو برداشت کرتی چلی جاتی ہے۔ مگر اُف نہیں کرتی۔ مالکن کے دل میں سر اُبھارنے والے شکوک و شبہات کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنا، ہر روز رو رو کر اپنی ایمان داری کا ثبوت دینا، مالکن کو خوش اور مطمئن رکھنے کے جتن کرنا اس کی عادتوں میں صرف اس لیے شامل نہیں کہ اسے ملازمت کی فکر ہے بلکہ یہ سب نتیجہ ہے بچے سے اس کی بے پناہ محبت کا۔ نصیر سے والہانہ پیار ہی اس کی وہ مجبوری ہے جو اسے ہر دُکھ سہنے پر مجبور کرتی ہے۔

مگر عباسی محض پتھر سے تراشی ہوئی وہ مورت نہیں جس کی پیشانی پر صرف "محبت" لکھا ہے وہ اسی کائنات میں رہنے والی فعال اور حساس عورت ہے جو خودداری کا مفہوم بھی سمجھتی ہے اور اپنے وقار کی حفاظت کرنا بھی جانتی ہے۔ اس کے پاس دھڑکنے والا دل اور سوچنے والا دماغ ہے۔ اسے اپنی عزت اور اپنا وقار بھی عزیز ہے۔ وہ ایسا ارضی کردار ہے جس میں زندگی کے ساتھ اس کے تمام احساسات بھی ہیں۔ اس کے یہاں خودداری ہے۔ وہ تنک مزاج نہیں مگر باشعور ہے اور عزت کے ساتھ جینے کا احساس رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مالکن کی سختی اور ترش کلامی جب ہتک اور بے عزتی میں بدلتی تو عباسی اپنی تمام حسرتوں اور محبتوں کو آنچل میں لپیٹ کر اس گھر سے فوراً رخصت ہو جاتی ہے۔ گو نصیر کی معصوم محبت اسے بار بار پکارتی ہے لیکن عزتِ نفس کا احساس واپس مڑنے کی اجازت نہیں دیتا۔

عباسی کی شخصیت انسانی نفسیات کی پوری ترجمانی کرتی ہے۔ وہ بظاہر اپنی محبت پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن ہر لمحہ نصیر کے تصوّر میں گُم رہنا، کانوں میں اس کی آواز کی گونج محسوس کرنا، لمحہ لمحہ جذبات کی آندھیوں میں ڈولنا، بے خودی میں بار بار گھر سے باہر جانا اور پلٹ آنا، نصیر کے لیے کھلونے اور مٹھائیاں خرید خرید کر جمع کرنا اور پھر ان سب چیزوں کو دیکھ کر تڑپنا، بے بسی کے ساتھ دل مسوس کر رہ جانا ایسی کیفیات ہیں جو عباسی کے کردار میں زندگی کی ساری حرارتوں اور توانائیوں کا پتہ دیتی ہیں۔ وہ صرف افسانوی کردار نہیں حقیقت بن کر قاری کے حواسوں پر چھا جاتی ہے۔ وہ ہر پل نصیر کے خیالوں میں گھری رہتی ہے۔ ہر روز اس کو دیکھنے اور ملنے کے لیے جانے کا ارادہ کرتی ہے مگر کبھی اس کی اپنی انا راستہ روک لیتی ہے اور کبھی مختلف قسم کے وسوسے اس کو خوف زدہ کر دیتے ہیں۔ اس لیے وہ نصیر کو بھولنے کی ہر طرح کوشش کرتی ہے۔ خود اپنے آپ کو بھولنا چاہتی ہے۔ لیکن یہ ایک عام انسان کے بس کی بات نہیں تو عباسی کے بس میں کیوں کر ہو سکتا ہے۔ آخر کار جذبات اور احساسات کی یلغار سے بچنے کے لیے عباسی بھی عام انسانوں کی طرح مذہب کے سائبان میں پناہ ڈھونڈتی ہے۔ یادِ خدا میں مشغول ہونا چاہتی ہے اور حج کے سفر کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔

لیکن اُس وقت جب کہ عباسی گاڑی میں بیٹھ چکی ہے، نصیر کی یاد اس کے دل میں چُٹکیاں لے رہی ہے۔ اور وہ واپسی پر نصیر سے ملنے کا دلاسہ دے کر خود کو مطمئن کرنے کی کوشش میں ہے تب ہی مضمحل اور پریشان منشی صابر حسین اسے پلیٹ فارم پر نظر آتے ہیں۔ وہ احساسِ تفاخر کے مظاہرے کی غرض سے گاڑی سے باہر آتی ہے۔ صابر حسین سے مل کر انھیں اپنے حج کی روانگی کی اطلاع دیتی ہے ورخیریت معلوم کرتی ہے۔ اور جب صابر حسین کی زبانی نصیر کی بیماری اور دایہ کی یاد میں تڑپنے کا حال سُنتی ہے تو عباسی ایک دم سب کچھ بھول جاتی ہے۔ اسے یاد رہتا ہے تو صرف وہ معصوم بچہ جو اس کی یاد میں بیمار پڑ گیا ہے۔ اس وقت عباسی خود کلامی کرتی یوں سامنے آتی ہے:

"عباسی کی آنکھوں میں اندھیرا چھا گیا۔ سامنے کی چیزیں تیرتی ہوئی محسوس ہوئیں۔ دل سے عا نکلی۔ اللہ میری جان کے صدقے میرے نصیر کا بال بیکا نہ ہو۔ میں کیسی سنگ دل ہوں، پیارا بچہ رو رو رہلکان ہوگیا اور میں اسے دیکھنے تک نہ گئی۔ شاکرہ بدمزاج سہی، بدزبان سہی، نصیر نے میرا کیا بگاڑا تھا۔

(بقیہ صفحہ ۵۰ پر)

ایس پی سیٹھ

ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

اسلام سے خطرہ محض مُبالغہ آرائی

ان دنوں امریکہ میں ایک نیا عالمی خطرہ جو مستقل موضوع بحث بنا ہوا ہے اسلامی راسخ العقیدگی ہے۔ اس موضوع نے موقر امریکی جریدہ "فارن آفیئرس" کے صفحات میں بھی جگہ پائی ہے۔ اس جریدے میں شائع ہونے والے مباحث و گفتگو کے شرکا، امریکن یونیورسٹی اسکول آف انٹرنیشنل سروس کے استاذ جناب لیون ٹی ہادر اور امریکی دانشور اور صحافی محترمہ جوڈتھ ملر ہیں جو عرب اور اسلامی مسائل پر لکھتی ہیں۔

جناب ہادر جو ہرے رنگ کے خطرے کے خلاف پُرزور دلائل لاتے ہیں، اور ہرا رنگ اسلام کی علامت ہے، اُن کا خیال ہے کہ اسلام کا ایسی متحد قوت بننا تو دور کی بات ہے جو ایک بار پھر ویانا کے دروازے پر دستک دینے یا اسپین کے ساحل کو چھونے والی ہو درحقیقت، وہ اس وقت دہشت گرد مسلم مخالف راسخ العقیدہ افراد سے نبرد آزما ہے جیسا کہ سابق یوگوسلاویہ کے واقعات سے ظاہر ہے۔ اُن کے دوسرے دعوے اس طرح کے ہیں: ایران جسے مغرب میں اسلامی دہشت گردی کا سرچشمہ تصور کیا جاتا ہے۔ دراصل ایسی مشترک دفاعی اور جارحانہ حکمتِ عملی کا مظاہرہ کر رہا ہے جسے اسلامی نظریے کے مقابلے میں وسط ایشیا اور خلیج سے وابستہ اُس کے ذاتی مفادات سے زیادہ تحریک مل رہی ہے۔ بہرحال اسلامی شیعہ مذہب اور عالم عرب کے تئیں اُس کا تاریخی معاندانہ رجحان تہران کو عالم اسلام کی قیادت کا اہل مشکل سے ہی بنا پائے گا۔ اس لیے عالم اسلام نہ تو متحد ہے اور نہ ہی امریکہ کو اس سے کوئی خطرہ

لاحق ہے۔" سرد جنگ کے خاتمے کے بعد سے مغربی ایشیا میں سیاسی اسلام کی حیثیت فی الواقع متعدد کثیرالجہات عناصر میں سے ایک عنصر کی ہے اور سیاسی اسلام پر ہونے والی بحث میں سب سے بڑی منافقت دنیا کے سب سے زیادہ بنیاد پرست ملک سعودی عرب کو تحفظ فراہم کرنے کا امریکی عہد ہے۔

جوڈتھ ملر کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلامی دہشت گرد جماعتیں ایک مستقل اکائی کی شکل میں نہیں ہیں بلکہ شرق اوسط کے معاشروں پر مسلط کردہ متشدد سیاسی اسلام سے ایک آتش پذیر مرکب وجود میں آیا ہے۔

ملر آگے لکھتی ہیں کہ "اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوریت اور سماجی تنوع کے تئیں اپنے زبانی تعہد کے باوجود عملاً تمام اسلامی بنیاد پرست ان دونوں اقدار کے مخالف ہیں۔ وہ مغرب، امریکہ اور اسرائیل کے مخالف ہیں اور شاید رہیں گے۔"

اپنی اسلام مخالفت کی تشریح و تعریف میں امریکہ کو مشکل درپیش آرہی ہے۔ امریکہ اس مشکل کو یہ دعویٰ کرکے حل کرنا چاہتا ہے کہ واشنگٹن اسلام کا نہیں بلکہ مذہبی انتہا پسندی اور تشدد کا مخالف ہے۔ جون ۱۹۹۲ء میں امریکی نائب وزیر خارجہ برائے امور مشرق قریب وجنوبی ایشیا ایڈورڈ ڈرجیان نے امریکی موقف کی تشہیر و توضیح کی تھی۔ اسلام سے متعلق انھوں نے کہا تھا "صاف الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے ممالک کے ساتھ ہمارے تعلقات کے معیار و نوعیت کے تعین میں مذہب کوئی طے شدہ مثبت یا منفی کردار ادا نہیں کرتا۔ ہمارا جھگڑا انتہا پسندی، تشدد، بغاوت، ناروا داری کی لعنتوں کے خلاف ہے جو بیشتر جبر و استبداد، خوف و ہراس پھیلانے کی ذہنیت اور دہشت گردی کے شانہ بہ شانہ چلتی ہیں۔ امریکی وزارت خارجہ کے ایک ممتاز عہدیدار جان مالوٹ نے بھی اسلام سے متعلق ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

حقیقت خواہ کچھ بھی ہو، عام تصور یہ ہے کہ اسلام اور جمہوریت دو متضاد اصطلاحیں ہیں کیوں کہ جیسا کہ برنارڈ لیوس نے لکھا ہے "اسلامی ریاست ایک ایسے معاشرے پر مشتمل ہوتی ہے جس کی زمام حکومت خدا کے ہاتھ میں رہتی ہے۔" مقدس آیات پر مبنی یہ ایک ساوی نظام ہے۔ اس اعتبار سے دہشت گرد اسلام کو فطری طور پر نہ صرف مغرب کا بلکہ عورتوں اور اقلیتوں کا مخالف بھی کہ

جاتا ہے۔"

اسلام کے تئیں امریکی موقف بہرکیف تضادات کا شکار ہے۔ ایک طرف وہ الجزائر کے ایف آئی ایس جیسے طاقت ور گروہ کے مسلمہ جمہوری امتیازات کو تسلیم نہیں کرتا تو دوسری جانب وہ خلیج کے جابر حکمرانوں کی حمایت بھی کرتا ہے اور اس کا یہ عمل جمہوریت اور دنیا میں انسانی حقوق کے تحفظ کے علمبردار ہونے کے اس کے دعوے کو باطل کر دیتا ہے۔ یہ تضاد مشکل سے دور ہو پائے گا اور امریکہ ہوسکتا ہے کہ آج کے مقابلے میں کہیں زیادہ اسلامی دہشت گردی کی زد پر ہو۔

بشکریہ انڈین اکسپریس، ۱۲ر جولائی (دوشنبہ) ۱۹۹۳ء

بقیہ: عباسی کا حج اکبر

میں نے ماں کا بدلہ نصیر سے لیا۔ یا خدا میرا گناہ بخشیو۔ پیارا نصیر میرے لیے تڑپ رہا ہے۔ مجھے کیا معلوم تھا اسے مجھ سے اتنی محبت ہے۔ ورنہ شاکرہ کی جوتیاں کھاتی اور گھر سے قدم نہ نکالتی۔"

یہ ہے وہ عباسی جو بظاہر ایک عام ملازمہ ہے مگر جس کا ایمان محبت ہے جس کا ضمیر زندہ ہے۔ وہ اپنے رویّے پر پشیمان بھی ہے اور خدا سے بخشش کی متمنی بھی۔ وہ معصوم بچّے کی محبت میں یوں گلے گلے ڈوبی ہوئی ہے کہ ہر پریشانی سہنا اپنی ذمّے داری سمجھتی ہے۔ اور اس حد تک کہ وہ بچّے کو خطرے میں چھوڑ کر حج کے لیے بھی جانے کو تیار نہیں۔ انسانیت کی خدمت اور انسانی جان کی حفاظت وہ اپنی ذاتی عبادت سے اہم فریضہ سمجھتی ہے۔ لہٰذا اپنا سامان گاڑی سے اُتروا کر وہ منشی صابر حسین کے ہمراہ ان کے گھر پہنچ جاتی ہے اور نصیر کی تیمارداری اور خدمت میں خود کو مشغول کر کے طمانیت اور سکون محسوس کرتی ہے۔ گویا کہ یہی اُس کے لیے حج اکبر تھا۔

تعارف و تبصرہ

نام کتاب : ربابِ صحرا (شعری مجموعہ)
مصنف : ڈاکٹر حنیف ترین سنبھلی
قیمت : پچاس روپے
ملنے کے پتے : فرینڈس بک ہاؤس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ
اخبارِ نو، ۱۷۴۴ کوچہ دکھنی سرائے، پٹودی ہاؤس، نئی دہلی ۲

ڈاکٹر حنیف ترین ماضی، حال، مستقبل کی ہم آہنگ ساعتوں کو ایک ابدی معنویت کے ساتھ اُجاگر کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان کے یہاں ایک ایسا احساس ہے جو ان کے قومی شعور کو آفاق گیر ادراک عطا کرنا چاہتا ہے۔ اگرچہ یہ مشکل کام غزلوں کے بجائے نظموں کے توسط سے زیادہ بہتر ہوتا۔ تاہم ان کی غزلیاتی شاعری میں اکثر و بیشتر ایسے مقامات آئے ہیں جہاں ایک ہمہ گیر فن کارانہ طاقت طلوع ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔ ایک ایسی شدتِ احساس ہے جو کبھی تند ہو جاتی ہے، کبھی قدرے نرم۔ اور لگتا ہے کہ یہی شدتِ احساس اپنے عصر میں پھیل کر متوازی افق میں اپنے ہم عصر دوسرے بادلوں کو دور اُڑا دینا چاہتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کے یہاں ایک ایسا مختلف منظر نامہ بھی ہے جس میں قدروں کے احترام اور روحانیت کے گہرے نقوش ملتے ہیں۔

ڈاکٹر حنیف ترین کی غزلیں اپنے تاثر کی بنا پر ایک باطنی حادثے کے مختلف اجزاء کہے جا سکتے ہیں۔ جن کے بکھراؤ میں بھی ایک اجتماعی جلوہ کارفرما ہے۔ بیانیہ شدتِ احساس لفظی ہم جوئی، ایک انوکھے استعاراتی نظام کی کوشش جو پیش منظر سے زیادہ پس منظر کے فن میں اُترنا چاہتا ہے۔ کہیں کہیں ان کی غزلوں

کے موثر بیانیہ اور خطیبانہ لہجے میں اس آتش نوائی کی بھی جھلک ہے جو اکثر عربی کلام میں داخلی آہنگ کی طرح رچی بسی ہوتی ہے۔ ان کی کچھ غزلوں کے توسط سے کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ جیسے چند طوفانی آوازیں اور دور افتادہ شدید احساسات ہمارے دلوں تک پہنچ رہے ہیں۔

لسانی سطح پر ان غزلوں کا لب ولہجہ، لفظی اہتمام اور شعری مزاج آج کل کی جدید تقلیدی غزلوں سے الگ ہے۔ اور اسی لیے وہ اپنے اندر اور باہر ایک تازہ ہوا اور نئی رنگت سموئے ہوئے ہیں۔ ہر اچھے فن کار کی طرح ڈاکٹر حنیف کے لیے بھی ماضی کا ادب ایک بیش بہا خزانے کی مانند ہے جس میں سے وہ جب بھی چاہے اپنی تخلیقی ضرورتوں کے لیے جو بھی چاہیں چن سکتے ہیں اور ان کا نئے سرے سے استعمال کر سکتے ہیں۔ ڈاکٹر حنیف نے اس قسم کی براہِ راست کوشش بھی کی ہے۔ ایک مرحلے میں وہ قاری کے ذہن کو متحرک کرتے ہیں، پھر اس کے ساتھ مزاحمت کرتے ہیں۔ احتجاج اور انحراف کے اظہار میں اُن کے یہاں وہ ہلکا سا غصہ بھی ملا جلا ہوتا ہے جو زندگی کی ناہمواریوں سے اُلجھنے پر نمودار ہوتا ہے۔ ان کے جدلیاتی لفظیت کی تکرار اور ٹکراؤ میں دوڑتے بھاگتے لمحوں سے پیدا شدہ سماجی مسائل اور ذہن کی پیچیدگیاں بھی منعکس ہوتی ہیں۔ ان کے یہاں ایک ایسا شعری کردار ہے جو تاویل بھی کرتا ہے اور مخالفت بھی اور یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ انھیں اپنی تہذیب اور روحانی قدروں کی نمایندگی نہ ہونے کا عمیق دکھ ہے۔ سماج کے اجتماعی بھنور کا ذہنی تشنج اور اپنی بھرپور شناخت کا مسلسل اصرار اس کے ساتھ ساتھ حالات کی جبریت، احتجاج کی کرچیاں کئی اَن دیکھے بیتے اور آنے والے المیوں کی صورت گری کرتی ہیں۔ ڈاکٹر حنیف کا یہ اصرار اور احتجاج قطعی فطری ہے۔ اپنے ماحول کے بہتر ہو جانے کی خواہش کس میں نہیں ہوتی۔ کسی گمشدہ کردار کی بازیافت کا شعوری یا غیر شعوری عمل کس کو عزیز نہیں ہوتا، چاہے وہ اپنی ذات کے لیے ہو یا کائناتی تجربات کے لیے ہو۔ ڈاکٹر حنیف کے ذوقِ تجسس کا یہ مسلسل عمل اُن کی شاعری کو اعتبارِ آیندہ عطا کرتا ہے۔ اور امکانات کے نئے نئے اُفق اُن کے اشعار سے طلوع ہوتے دکھائی دیتے ہیں ان کے یہاں سب سے زیادہ خوش آیند پہلو یہ ہے کہ وہ ماضی اور حال سے صرف متحرک لمحوں کی انفرادی شہ میں غرق ہیں۔ اُن کے یہاں شاعری کا عمل کسی عظیم مقصد کے لیے ہے۔ اور وہ مقصد ہے احترامِ آدمیت۔ وہ ایسے اشعار لکھنا چاہتے ہیں جو نہ صرف قاری کی فہم کو للکاریں بلکہ اسے تخلیق سے نبرد آزمائی پر بھی مجبور کریں۔ ان کا سفر چونکہ بغیر کسی پڑاؤ کے جاری ہے اس لیے وہ منزل دور نہیں جبکہ ڈاکٹر حنیف

کے تجربات انفرادی احساس سے نکل کر اجتماعی احساس بن جائیں گے۔

شاعری کی مروّجہ ساخت سے الگ ہو جانے کا حوصلہ ہر ایک میں نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر حنیف اس مشکل عمل میں کہیں کہیں اجنبی سے لگتے ہیں۔ مگر جلد ہی وہ مانوس تناظر سے بھی ہمیں روشناس کرا دیتے ہیں۔ ترسیل و ابلاغ کے تفہیمی سفر میں فلسفیانہ ذہن اس طرح اُلجھ جاتے ہیں کہ تخلیق سب کچھ بن جاتی ہے مگر ادب کا جُزو نہیں بنتی۔ ڈاکٹر حنیف اس قسم کی ژولیدگی سے پاک ہیں۔ ان کا شعری سفر راسخ سمت میں ہے اور اپنی ذات پر ایقان کا نتیجہ ہے۔ کربناک سچائیوں کی کشیدہ کاری میں وہ خارجی مظاہر سے ذہن کے متضاد رویّوں کی تفہیم بھی پیش کرتے ہیں۔ بیشتر طور پر وہ اپنے تجربات میں ہم سب کو بڑے خلوص سے شامل کر لیتے ہیں۔ ان کی شاعری کی یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ ان کی شاعری محض تخلیقی ذہن کا بے آواز سفر نہیں بلکہ عصری ناہمواریوں پر طنز کرتا ہوا ایک تیز، کاٹ دار اور بولتا ہوا جاندار لہجہ ہے۔

جبر کے پتھریلے ہاتھوں میں پل کر جو پروان چڑھے
اُن پھولوں کا ناممکن ہے شعلوں میں بھی مُرجھانا

مصوّر سبزواری

سالانہ قیمت:
۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ:
۳ روپے

جلد ۹۰	بابت ماہ ستمبر ۱۹۹۳ء	شمارہ ۹

فہرست مضامین

شذرات

سید جلال الدین

'ہندتو' اور 'ہندو راشٹر' سے متعلق اکثر دلچسپ انکشافات سامنے آتے رہتے ہیں۔ ہندوستان ٹائمز نئی دہلی (مورخہ ۲۴؍اگست ۱۹۹۳ء) میں بنگلور سے شائع ہونے والے اخبار 'دلت وائس' کے ایڈیٹر وی۔ٹی۔ راج شیکھر کا ایک مراسلہ بعنوان "Shankaracharyas and Hinduism" شائع ہوا ہے جس میں راج شیکھر نے ۲۷؍جون کو سرنگیری (کرناٹک) میں منعقد ہونے والی اُس مجلس پر تبصرہ کیا ہے جس میں چاروں شنکراچاریہ شامل تھے۔ مجلس کے اختتام پر مشترکہ علانیہ میں چاروں شنکراچاریوں نے "متحد ہوکر ملک میں امن قائم کرنے اور سناتن دھرم کے تحفظ اور اشاعت کے لیے اقدامات اُٹھانے" کی بات کی ہے۔ راج شیکھر نے اپنے مراسلہ میں یہ سوال اُٹھایا ہے کہ آخر چاروں شنکراچاریوں نے 'ہندو' اور 'ہندو دھرم' الفاظ کیوں استعمال نہیں کیے۔ اُن کا کہنا ہے کہ شنکراچاریہ لفظ 'ہندو' سے متنفر ہیں اور وہ اپنے مذہب کو 'ہندو دھرم' نہیں کہتے کیونکہ اُن کا کہنا ہے کہ لفظ 'ہندو' مسلمانوں کا دیا ہوا ہے۔

راج شیکھر کا کہنا ہے کہ آر ایس ایس / بی جے پی اور اُن جیسے دوسرے گروہوں اور شنکراچاریوں کے مقاصد ایک ہوسکتے ہیں لیکن موخرالذکر کسی بھی حالت میں لفظ 'ہندو' استعمال نہیں کریں گے اور غلطی سے بھی اپنے کو 'ہندو' نہیں کہیں گے۔ راج شیکھر کا خیال ہے کہ ایک مرتبہ آر ایس ایس / بی جے پی اقتدار میں آگئے تو ہوسکتا ہے کہ شنکراچاریہ اس جماعت سے کہیں کہ وہ لفظ 'ہندو' پر پابندی لگائے۔

راج شیکھر نے ایک اور اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ اگر شنکراچاریوں کا مذہب 'ہندو دھرم' نہیں ہے تو وہ ایس سی / ایس ٹی / بی سی (درج فہرست ذاتیں / درج فہرست قبیلے / دیگر پسماندہ طبقے) کو جو چار ورنوں کے نظام سے باہر ہیں، 'ہندو' کہے جانے پر اعتراض کیوں نہیں کرتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ ہندوستان کی ۸۵ فی صد آبادی ایس سی / ایس ٹی / بی سی پر مشتمل ہے۔ لہٰذا سیاسی فائدہ اُٹھانے کے لیے انھیں

'ہندو دھرم' میں شامل دکھایا جارہا ہے۔ راج شیکھر کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ دراصل 'سناتن دھرم' آریاؤں کا مذہب ہے اور ایس سی/ایس ٹی/ بی سی اصلاً دراوڑ ہیں لہٰذا نہ ان کا ہندو دھرم سے کوئی تعلق ہے اور نہ ہی سناتن دھرم سے۔

اگر راج شیکھر کے اعتراضات اور دعووں کو تسلیم کرلیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایس سی/ ایس ٹی/ بی سی جنھیں نسلاً دراوڑ کہا جارہا ہے انھیں کس مذہب کا پیرو سمجھا جائے؟ اُن کا مذہب کس طرح 'ہندو' یا 'سناتن دھرم' سے مختلف ہے۔

ملک کے حالات کے پیش نظر ہمیں جو سوال پریشان کررہا ہے' وہ یہ نہیں کہ کس کا کیا مذہب ہے بلکہ یہ ہے کہ کون اپنے مذہب کو انسانوں کو جوڑنے' ملک کو متحد رکھنے کے لیے استعمال کررہا ہے اور کون اسے انسانوں کو آپس میں لڑانے اور ملک کو توڑنے کے لیے استعمال کررہا ہے؟

نیشنل لٹریسی مشن کے اشتراک سے جامعہ کے اسٹیٹ ریسورس سنٹر نے 'اُردو پریس اور قومی خواندگی مہم' کے زیرعنوان ایک دو روزہ ورکشاپ (۲۶ تا ۲۷ اگست) جامعہ ہمدرد کے حسین وجیل کونشن ہال میں منعقد کی جس میں مہاراشٹر، کرناٹک، آندھرا پردیش، مدھیہ پردیش، ویسٹ بنگال اور دہلی کے چنیدہ اور ممتاز صحافیوں نے شرکت کی۔ راقم الحروف کو بھی مدیر کی حیثیت سے اس میں شریک ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ قومی خواندگی مہم سے متعلق معلوماتی لکچرز سننے کا موقع ملا۔ بھرپور گفتگو ہوئی اور بحث ومباحثہ کے بعد متعدد تجاویز منظور ہوئیں۔ ورکشاپ کا مقصد تھا کہ اُردو کے ذریعے قومی خواندگی کی مہم میں اُردو اخبارات و رسائل کیا رول ادا کرسکتے ہیں۔ شرکاء نے طویل بحث کے بعد یقین دہانی کرائی کہ وہ اپنے اخبارات اور رسالوں میں اس مہم کے سلسلے میں خصوصی گوشہ معین کریں گے اور قومی ضرورتوں اور تقاضوں کے پیش نظر نیا اور تازہ مواد نوخواندہ لوگوں کے لیے شائع کریں گے۔ ایک مرکزی کمیٹی بھی تشکیل کی گئی جو دہلی میں مرکوز ہوگی اور اسٹیٹ ریسورس سنٹر جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ملحق ہوگی۔ اس ورکشاپ میں جناب ایس۔ بنرجی' ڈائرکٹر جنرل قومی خواندگی مشن اور جناب پی۔ کے۔ ترپاٹھی اور جناب ہری اوم تیواری' ڈائرکٹرز، ڈیپارٹ منٹ آف ایڈلٹ ایجوکیشن' منسٹری آف ایچ آر ڈی نے رہنمایانہ رول ادا کیا۔ اور اُردو کے ذریعے قومی خواندگی کی مہم کو فروغ دینے کے سلسلے میں انتہائی مثبت اور واضح تجاویز پیش

کیں اور اپنے تعاون کی یقین دہانی کرائی۔

ڈاکٹر نشاط فاروقی، ڈائرکٹر جامعہ اسٹیٹ رسورس سنٹر اور اُن کے شعبہ کے دیگر رفقا مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اُردو کے ذریعے قومی خواندگی کی مہم کو فروغ دینے کے لیے ایک اہم پیشقدمی کی۔ اُردو زبان و ادب اور اُردو تہذیب کی بقا اور فروغ کے لیے یہ انتہائی سودمند کوشش ثابت ہوگی۔

بقیہ: چنگیز خاں - فاتح عالم

کے انسانی حقوق اُس زمانے میں ممکن تھے انھیں عطا کیے یعنی یاسا کے مطابق ان کی حفاظت کا ذمّہ لیا۔ کچھ عرصے بعد اس کے بیٹوں نے ان لوگوں پر حکومت کی۔

دنیا کا فاتح، اپنے زخموں کی خراش کو اب زیادہ محسوس کرنے لگا تھا اور یہ سمجھ گیا تھا کہ اب اس دنیا میں اُسے زیادہ نہیں رہنا ہے۔ اس لیے وہ چاہتا تھا کہ نظم و نسق مکمل ہوجائے۔ بغاوت فرو ہوجائے، یاسا کا قانون نافذ ہوئے اور اُس کے بیٹے حکومت سنبھال لیں۔

اُس نے ڈاک کی سڑکوں پر تمام سرداروں کے پاس ہرکارے بھجوائے کہ سیحون دریا کے کنارے، اُسی مقام کے قریب جہاں سے اُس نے خوارزم شاہ کی سرحد میں قدم رکھا تھا، ایک بڑی مجلسِ مشاورت میں آکے شریک ہوں۔

عبداللہ ولی بخش قادری

جمہوری ہندوستان

اور

اقلیتی تشخّص

تعلیم کو مختصراً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ 'وہ کسی قوم کی روحانی اور تہذیبی قدروں کو اُس کی نئی نسل تک اس طرح پہنچانے کا نام ہے کہ وہ زندگی کا جُزو بن جائیں۔ یہ قدریں مجسّم شکل میں قوم کی تہذیبی میراث کے مختلف شعبوں میں موجود ہوتی ہیں جیسے مذہب' اخلاق' علم' آرٹ' عمارت سازی وغیرہ۔ تعلیم کے وسیلے سے ہی معاشی اور تہذیبی استحکام کی راہیں استوار ہوتی ہیں اور اُسی کی بدولت تشخّص کی صورت گری ہوتی ہے۔ آئین اپنے ملک کے فلسفے' روایات' توقعات سب ہی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ ہمارے آئین میں ایسی کئی دفعات موجود ہیں جو بلا واسطہ یا بالواسطہ تعلیم سے تعلق رکھتی ہیں۔ اُن میں سے دو خاص طور پر مذہبی تعلیم سے متعلق ہیں۔ دفعہ ۲۸ شق (۱) میں صاف طور پر کہا گیا ہے کہ "کسی بھی تعلیمی ادار بں مذہبی تعلیم کا اہتمام نہیں کیا جائے گا جس کی پورے طور پر ریاست کفیل ہوتی ہے"۔ لیکن اس بیان لی قطعیت کو اُسی دفعہ کی شق (۲) کے ذریعے اس طور نرم کر دیا گیا ہے کہ شق (۱) کا اطلاق اُس تعلیمی ادارے رنہیں ہوگا جس کا انتظام اگرچہ ریاست کے سپرد ہوتا ہے لیکن اُس کا قیام کسی وقف کے ذریعے وجود ں آتا ہے جس کی شرط ہوتی ہے کہ وہاں مذہبی تعلیم کا اہتمام کیا جائے گا۔ مگر اس دفعہ کی شق (۳) میں یہ

ب عبداللہ ولی بخش قادری' ۴۴-اے' اوکھلا۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ "ایسے تعلیمی ادارے میں جسے ریاست نے تسلیم کر لیا ہے یا اُسے ریاست کی مالی امداد حاصل ہے، کسی بھی تعلیم پانے والے کو وہاں کی مذہبی تربیت یا عبادت میں شرکت کے لیے مجبور نہیں کیا جائے گا اور ایک بچّے کے ضمن میں اُس کے سرپرست کی اجازت درکار ہوگی۔ اس طور ہمارے سامنے چار قسم کے تعلیمی ادارے آتے ہیں: (۱) ریاست پورے طور پر جن کے اخراجات برداشت کرتی ہے۔ (۲) ریاست کے تسلیم شدہ۔ (۳) ریاست سے مالی امداد پانے والے۔ (۴) ریاست کے زیرِ اہتمام مگر کسی وقف کے قائم کردہ جس نے مذہبی تعلیم فراہم کرنے کی شرط لگا دی ہو۔ اُن میں سے پہلی قسم کے تعلیمی ادارے میں کسی قسم کی مذہبی تعلیم کا اہتمام ممکن نہیں ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کے تعلیمی اداروں کے اندر مذہبی تعلیم میں شرکت بالکل اختیاری حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن چوتھی قسم کے تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم دینے پر کوئی بندش نہیں ہے۔ یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ پرائیویٹ یا نجی اداروں کے بارے میں دفعہ ۲۸ میں کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ اس کے علاوہ ہمارے آئین میں تعلیمی اداروں کے اندر سب کو یکساں مواقع فراہم کرنے کی ضمانت دی گئی ہے۔ دفعہ ۲۹ شق ۱ میں کہا گیا ہے کہ "کسی بھی شہری کو محض مذہب، نسل، ذات، زبان یا اُن میں سے کسی ایک کی بنا پر ایسے تعلیمی ادارے میں داخلے سے انکار نہیں کیا جائے گا جس کی ریاست کفیل ہے یا اُسے ریاست سے مالی امداد ملتی ہے۔" ساتھ ہی ساتھ دفعہ ۳۰ شق ۱ میں یہ اہتمام بھی موجود ہے کہ "تمام اقلیتیں خواہ مذہبی ہوں یا لسانی، اپنی پسند کے تعلیمی ادارے قائم کرنے اور اُن کا انتظام و انصرام کرنے کی مجاز ہوں گی۔" اس بات کو دفعہ ۳۰ کی شق ۲ میں یہ کہہ کر مزید تقویت پہنچائی گئی ہے کہ "تعلیمی اداروں کو مالی امداد دینے میں ریاست کوئی امتیاز نہیں برتے گی کہ وہ کسی مذہب یا لسانی اقلیت کے زیرِ اہتمام ہیں۔" اِن جملہ آئینی تحفظات کے علاوہ اقلیتوں کے تہذیبی مفادات کے سلسلے میں مرکزی اور ریاستی حکومتوں پر مشترکہ طور پر ذمّے داری عائد کی گئی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے آئین میں مذہبی تعلیم کو بالکل ٹھیک اور بجا مقام حاصل ہے۔ ایک طرف ہمارے آئین کا سیکولر مزاج پورے طور پر برقرار رہتا ہے اور دوسری طرف اقلیتوں کو اپنی تہذیب برقرار رکھنے اور اُسے فروغ دینے کے لیے کافی مواقع فراہم کر دیے گئے ہیں۔

ہندوستانی تعلیمی کمیشن (۶۶-۱۹۶۴) نے بجا طور پر توجّہ دلائی ہے کہ "ہندوستان کی قسمت، ہمارے مدرسوں میں بن رہی ہے۔" تبدیلی کے ایک وسیلے کے طور پر تعلیم کی اہمیت پر یہ زور بالکل درست

ہے۔ جذباتی ہم آہنگی کا ذکر کرتے ہوئے کمیشن نے طلبہ میں صالح اقدار پیدا کرنے کی طرف خاص طور پر زور دیا ہے۔ کمیشن کو ہمارے سماج کی رنگا رنگی کا پورا احساس ہے۔ اس لیے اُس نے مذہب اور مذہبی تعلیم کے بارے میں ریاست کے رویّے اور سیکولرزم کے تصوّر کی وضاحت کو ضروری خیال کیا ہے کمیشن کے الفاظ میں "سیکولر پالیسی کے اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سیاسی، معاشی اور سماجی معاملات میں تمام شہری بلا تفریقِ مذہب وملّت یکساں حقوق کے مالک ہوں گے۔ نیز کسی بھی مذہبی فرقے یا جماعت کو نہ ترجیح دی جائے گی اور نہ اس کے ساتھ امتیاز برتا جائے گا اور مدارس کے اندر مذہبی عقائد کی تعلیم نہیں دی جائے گی۔ لیکن یہ کوئی مذہب مُنکر یا مذہب مخالف پالیسی نہیں ہے۔ وہ مذہب کی تحقیر نہیں کرتی ہے۔ وہ ہر شہری کو مذہبی معتقدات اور عبادات کی مکمل آزادی دیتی ہے۔" کمیشن نے 'مذہبی تعلیم' اور 'مذاہب' کے بارے میں تعلیم کے تصوّرات میں فرق بتاتے ہوئے واضح کیا ہے کہ "اوّل الذکر کا تعلق کسی مذہب کے افکار و اعمال سے ہوتا ہے اور اس انداز سے ہوتا ہے جیسا کہ وہ مذہبی فرقہ اپنے معتقدات اور معمولات رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف آخر الذکر ایک وسیع نقطۂ نظر سے مذاہب اور مذہبی فکر کا مطالعہ ہے۔" یہ بات بالکل عیاں ہے کہ متعدد مذاہب اور عقائد رکھنے والی ایک سیکولر ریاست کے لیے ہرگز روا نہ ہوگا کہ کسی خاص مذہب کی تعلیم کا انتظام کرے لیکن جیسا کہ کمیشن نے کہا ہے کہ "ایک متعدد مذاہب رکھنے والی جمہوری ریاست کے لیے ضروری ہوگا کہ اُن مذاہب کے ہمدردانہ مُطالعہ کے لیے فضا کو سازگار بنانے کی کوشش کرے تاکہ اُس کے شہری ایک دوسرے کو اچھے طور پر سمجھ سکیں اور آپس میں مل جُل کر رہ سکیں۔ بلاشبہ ہمارے جیسے ایک جمہوری سماج میں اخلاقیات کی تعلیم ایک دُشوار کام ہے۔ اس کے علاوہ ہمارے دیس میں تہذیبی رنگا رنگی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں مختلف العقائد طلبہ کے مدرسے کی فلسفیانہ اساس، مذہب یا مذاہب تو ہوسکتے ہیں مگر کوئی ایک مخصوص مذہب ہرگز نہیں۔ یہاں پر مذہبی تعلیم کا مقصد 'مذہب کی آگاہی ہوگا' نہ کہ مذہب کی تبدیلی۔ اساتذہ پر لازم آئے گا کہ طلبہ کے عقائد سے باخبر ہوں۔ وہ تب ہی بچّوں کو اُن کے مذہب کے بارے میں بتاسکیں گے جب خود بھی اُس سے آگاہ ہوں۔ دراصل صرف ایک مذہب کے بارے میں ہی بتانے کی بات نہیں ہے بلکہ پورے نصاب میں 'ہمہ مشربی' کی روح سرایت کرنے کا سوال ہے یعنی نصاب کا مزاج ایسا ہوجائے کہ یگانگت، واقفیت اور صُلحِ کُل کی فضا قائم ہوسکے۔

ہمارے قومی معاشرے کو سب سے زیادہ تنگ دلی اور کم نگاہی سے نقصان پہنچا ہے۔ کہیں نئی نئی

وفاداریاں جاگ اُٹھی ہیں تو کوئی اپنی آنکھیں اپنی پیٹھ پر ٹانک کر پیچھے کی طرف بھاگا چلا جارہا ہے اور کوئی چاہتا ہے کہ سارا دیس ماضی کے اندھیرے میں ڈوب کر رہ جائے۔ کچھ بھلے مانس چاہتے ہیں کہ خیالات اور معتقدات کے بالکل ایک سے سلے سلائے کپڑے سب کو پہنادیے جائیں۔ اُن کے نزدیک یہی 'اکھنڈتا' ہے لیکن ایسے تمام رجحانات ہماری سالمیت کے لیے انتہائی مضر اور خطرناک ہیں۔ ہمارے یہاں مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں اور مختلف مذہبوں کی پیروی ہوتی ہے۔ اس دھنک پر "ساتتا" کی کالک پھیر دینے سے گھنگھور گھٹا کے سوا کچھ ہاتھ نہ لگے گا۔ حقائق سے آنکھیں چُراکر زبردستی کسی مخصوص تہذیب کی فرسودہ کملی اُڑھادینے کی کوشش نہ وطن دوستی ہے اور نہ دانش مندی۔ ایسی دھاندلی سے قومی اتحاد پر چوٹ پڑتی ہے اور آزادی پر آنچ آتی ہے۔ جس سرزمین پر مختلف تہذیبوں کا سنگم ہوا ہو، وہاں کی زندگی میں رنگارنگی لازمی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ایک مذہب کے ماننے والے ممالک آپس میں نہیں جھگڑتے؟ کیا ایک زبان لازمی طور پر دلوں میں اختلافات پیدا ہونے سے باز رکھتی ہے؟ کیا یکساں رہن سہن کے بغیر آپس کے تعلقات استوار نہیں ہوسکتے؟ اگر ایسا نہیں ہے جیسا کہ تاریخ شاہد ہے اور موجودہ حالات گواہ ہیں کہ قطعی ایسا نہیں ہے تو پھر آپس کے تہذیبی امتیازات مٹانے کی کیا ضرورت ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ سماجی زندگی بوقلمونی کا صحیح ادراک اور اس کا شستہ مذاق قومی زندگی میں ایک ولولہ پیدا کرتا ہے اور یک جہتی کی لے بڑھادیتا ہے۔ قوم بننے کے لیے اس کے افراد میں یک جہتی کا احساس اور اس یک جہتی پر فخر نہایت ضروری ہے۔ جب ہی ممکن ہے کہ 'قومی ذہن' پیدا ہو۔ اس غرض سے تعلیمی ڈھانچے کو آزاد دیس کے تقاضے اور مطالبے پورا کرنے کا اہل بنانا ہے۔ تاہم منزل کا تعین کیا جاچکا ہے۔ ایک سیکولر جمہوری ریاست، سماجی طرز کی معیشت اور معاشی ترقی ہمارے تئیں اہم اور بنیادی مقاصد ہیں۔ جمہوریت ایک نعمت ہے جب کہ وہ فرد کا احترام سکھائے لیکن جب اُس کے نام پر اکثریت کی بربریت کا ڈنکا پیٹ دیا جاتا ہے تو وہی ایک لعنت بن جاتی ہے۔ لہٰذا نئی نسل کو کچھ اس طرح پروان چڑھانا ہے کہ سچا سیکولر اور جمہوری ذہن تربیت پاسکے۔ اور یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی ہے کہ مہذب زندگی کی نعمتیں اشتراکِ باہمی سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔ صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ تعاون کی ضرورت برابر بڑھتی رہتی ہے۔ پس ماندہ اقوام کی سماجی اور معاشی ترقی کے لیے حُبِّ قومی اولین شرط ہے۔ اس احساس کی بدولت سب لوگ ایک دوسرے کے ساتھ قدم سے قدم ملاکر چل سکتے ہیں۔ وطنیت کا جذبہ

ہی غیریت کے پردے اُٹھا سکتا ہے۔ اُسی کی بدولت وحدتِ فکر عطا ہوتی ہے۔ آج ہماری سب سے اہم ضرورت 'قومی ذہن' کی تعمیر ہے۔ یہ ذہن مشترکہ تہذیب کا علم بردار ہے، کسی ایک کا طرف دار نہیں۔ وہ کشادہ ہے، تنگ نہیں۔ اس میں کدورت نہیں، مروّت ہے۔ ایسے ذہن کی تعمیر میں وقت لگے گا۔ یہ سچ ہے کہ مزاج دنوں میں بن پاتا ہے، مذاق دھیرے دھیرے سُدھرا کرتا ہے۔ نظریے میں استواری آتے آتے آتی ہے۔ لیکن یہ سب کچھ ہوتا ضرور ہے۔ اور یہ منصب اپنے وسیع معنی میں تعلیم ہی پورا کرتی ہے۔

آزاد ہندوستان میں صرف ایک مسلم رہنما مولانا آزاد بلاشبہہ عالمانہ فکر اور اعلیٰ سیاسی بصیرت کے پیکر موجود تھے مگر عامۃ المسلمین میں ایک بلند پایہ مفسّر قرآن ہونے کے باوجود قابلِ قبول نہ ہو سکے اور کانگریس کی ایک عظیم شخصیت ہی بنے رہے لیکن وہ قومی رہنمائی اور مفاد سے ہرگز غافل نہ رہے۔ اُس زمانے کی اُن کی ایک تقریر کے یہ جملے ملاحظہ ہوں:

"ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی جلی) تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامان سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے، ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گانہ تھے مگر انھوں نے مل جل کر ایک جدا سانچہ پیدا کر لیا۔ ہمارا پُرانا لباس تاریخ کی پُرانی تصویروں میں دیکھا جا سکتا ہے مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اُس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے۔ جب ہماری زندگی شروع نہیں ہوئی تھی..... تاریخ کی پوری گیارہ صدیاں اس واقعے پر گزر چکی ہیں۔ اب اسلام بھی اِس سرزمین پر ویسا ہی دعویٰ رکھتا ہے جیسا دعوا ہندو مذہب کا ہے۔"

سیاسی رہنمائی سے قطع نظر دانش مندانہ رہبری کرنے والوں میں 'جامعہ' کے اربابِ ثلاثہ نے

مسلمانوں میں ذہنی بیداری پیدا کرنے کا فریضہ نمایاں طور پر ادا کیا۔ لیکن ان تینوں (یعنی ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب) کا میدان کار تعلیم ہی تھا۔ ذاکر صاحب نے 'جامعہ' جیسی تعلیم گاہ کا چراغ اپنے خونِ جگر سے روشن کیا اور اپنے دل و دماغ کی اعلیٰ صفات کی بدولت خدمت و عظمت دونوں کی بلندیاں سر کیں۔ انھوں نے اپنے فکر و عمل سے 'جامعہ' میں 'کام' اور تعلیم کا مفہوم واضح کیا۔

ڈاکٹر عابد حسین نے یوں تو 'جامعہ' کی خدمت میں ہی اپنی زندگی کی بیشتر توانائی صرف کی لیکن ادبی و علمی نثر میں اپنے دور کے ممتاز ادیب، اُردو کے بے مثال مترجم اور گاندھی۔نہرو فکر کے رمز آشنا کی حیثیت سے شہرت پائی۔ اُن کی تصانیف متنوع اور متعدد ہیں۔ اُن میں سے دو کتابیں ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب اور مسلمان آئینۂ ایام میں اپنے موضوع پر بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ اوّل الذکر میں ایک جگہ اُن کا ارشاد بڑی معنویت رکھتا ہے:

> "ہندوستان کے حالات تو اس کے مقتضی ہیں کہ ہم یک رنگ قومیت اور ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت کو اپنا نصب العین بنائیں جس میں ایک مشترک سیاسی اور معاشی نظام نیز عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور جماعتوں کو اپنے اپنے زبان و ادب، اپنے اپنے مذہب، اپنی اپنی تہذیبی خصوصیات کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کی پوری پوری آزادی ہو، کسی چھوٹے یا بڑے فرقے یا علاقے کی تہذیب کو قومی یا سرکاری تہذیب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف وہ چیزیں کہلائیں جو سب فرقوں اور علاقوں میں مشترک ہوں۔"

پروفیسر محمد مجیب نے اپنی ساری زندگی 'جامعہ' پر نثار کردی۔ وہ ایک صاحب طرز ادیب، عالم اور مورخ کی حیثیت سے مشہور و مقبول ہوئے۔ اُن کی انگریزی میں کتاب دی انڈین مسلمس (ہندوستانی مسلمان) شہرۂ آفاق حیثیت کی مالک ہے۔ اُس میں ہندوستانی مسلمانوں کی پوری تاریخ کا تجزیہ ملتا ہے جو علمی سطح اور معروضی انداز میں اپنی مثال آپ ہے۔ اُردو اور انگریزی میں ادب اور تاریخ سے متعلق اُن کی متعدد تصانیف موجود ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ہندوستانی مسلمان میں صاف طور پر کہا ہے کہ "ہندوستانی مسلمانوں کے ذہن کا حقیقی علم اُردو ادب خصوصاً اُردو شاعری کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ تعبیر سے بھی زیادہ ادب میں اُن کی

تخلیقی صلاحیت پوری شان اور آن بان سے جلوہ گر ہوئی ہے۔" اسی لیے انھیں یہ بجا شکایت ہے کہ اُردو کے ساتھ ہندوستان میں اچھا سلوک نہیں ہو رہا ہے۔ مجیب صاحب کا یہ احساس اس وقت تمام اُردو بولنے والوں کا 'دردِ مشترک' ہے۔

مندرجہ بالا تینوں دانش ور اپنے علم و فضل کے باوصف ہندوستانی مسلمانوں کی تہذیب کے دلکش اور حقیقی نمونے کی حیثیت رکھتے تھے۔ مسلکِ انسانیت اور لبرل خیالات سے وابستگی کے ساتھ ساتھ اُن کے یہاں دینی عقائد میں پختگی پائی جاتی ہے۔ مسلمانوں میں موٹے طور پر دو گروہ پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ چھوٹا گروہ، جو جدید مغربی تہذیب کو پورے طور پر اپنا لینا' مسلمانوں کی مادّی اور ذہنی ترقی کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ یہ اپنی تہذیب اور اقدار سے بے نیازی برتتا ہے اور اُس کے پیشِ نظر مادّی مفاد ہی رہتا ہے۔ دوسرا گروہ اپنی مذہبی اور تہذیبی روایات کا دامن تھامے ہوئے ہے اور جدید مغربی تہذیب کو مخربِ اخلاق اور منافیِ روحانیت سمجھ کر اس سے اجتناب برتتا ہے۔

آج ہندوستانی مسلمان کے ایک ارفع و اعلیٰ 'ٹائپ' کے طور پر پروفیسر آل احمد سرور کا نام لیا جا سکتا ہے۔ وہ ہمارے ایک نہایت معتبر اور معتدر ادیب اور دانشور ہیں۔ اپنے شگفتہ اسلوبِ نگارش اور قاموسی ذہن کی بدولت ملک و ملّت اور عالمی مسائل پر نظر بھی رکھتے ہیں اور اُن کی خبر بھی لیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح حیات "خواب باقی ہیں" میں لکھا ہے کہ "میں مسلمان ہوں۔۔۔ میرا اسلامی تشخص میری روح کی ترجمانی کرتا ہے اور میں ہندوستانی بھی ہوں اور یہ ہندوستانیت بھی میری پہچان ہے۔ اسلام مجھے اس ہندوستانی قومیّت سے نہیں روکتا۔" اُن کا یہ ادراک و احساس اُن کی بصیرت پر ہی دلالت نہیں کرتا بلکہ صالح اور روشن دماغ مُسلم اقلیت کے مطمحِ نظر کی نمایندگی بھی کرتا ہے۔ ایسے دانش ور کی یہ بات بھی کتنی حقیقت پسندانہ ہے کہ "کسی جمہوری نظام کی صحت کا معیار یہ ہے کہ اس میں اقلیتیں کس حد تک مطمئن ہیں۔ اس کسوٹی پر آج کے حالات پورے نہیں اُترتے ہیں۔ اُن سے بدگمانیوں کو تقویت پہنچتی ہے۔ اس صورت کی بڑی وجہ ماضی پرست ہندو سیاست کا احیا ہے۔ اور مسلمانوں میں تعلیمی اور معاشی بدحالی۔

(بقیہ صفحہ ۱۷ پر)

ماجد حسین

رُڑکی شہر

ثقافتی و جغرافیائی مُطالعہ

یوں تو ہندوستان دیہاتوں کا ملک کہا جاتا ہے، تاہم اس کی تقریباً ۲۳ کروڑ یعنی ۲۵ فیصد آبادی شہروں اور قصبوں میں رہتی ہے۔ ان شہروں اور قصبوں میں درمیانی اور چھوٹے شہروں کی تعداد نسبتاً زیادہ ہے، مگر چھوٹے چھوٹے شہروں کا ہماری سماجی اور ثقافتی زندگی پر گہرا اثر پڑا ہے۔ بہت سے ادیب و شاعر اور فن کار، نیز ماہرینِ فنون لطیفہ کا جنم ایسے ہی چھوٹے شہروں میں ہوا ہے جنھوں نے ہماری تہذیب اور تمدّن کو چار چاند لگائے۔ رُڑکی بھی ایک ایسا ہی چھوٹا سا شہر ہے جس میں بہت سی مایۂ ناز شخصیات پیدا ہوئیں اور جس کے خوبصورت اور شفاف ماحول میں رہنے کی تمنّا کرنے والوں کی تعداد کثیر ہے۔ پیشِ نظر مضمون میں اس خوبصورت شہر کے جغرافیائی، تاریخی، سماجی اور اقتصادی پس منظر کا ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

کوہ شوالک سے اُتر کر، مغرب سے مشرق کی جانب بہنے والی سولانی ندی کے داہنے کنارے پر رُڑکی شہر آباد ہے جو ´51 °29 شمالی عرض البلد اور 53 °77 مشرقی طول البلد میں واقع ہے۔ سطح سمندر سے اس شہر کی بلندی تقریباً دو سو ستر میٹر ہے۔ بالائی گنگ نہر جس کو اپر گنگا کینال بھی کہتے ہیں،

پروفیسر ماجد حسین، صدر شعبۂ جغرافیہ، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ہردوار سے نکل کر جوالاپور، بہادرآباد اور پیران کلیر سے گزرتی ہوئی رڑکی شہر کے بیچوں بیچ سے گزرتی ہے۔ اس مشہور نہر کا ماخذ رڑکی شہر سے تقریباً بتیس کلومیٹر شمال میں ہے۔ رڑکی شہر میں اس کی چوڑا تقریباً ستر میٹر اور گہرائی پانچ میٹر ہے جو شہر کی خوبصورتی کو دوبالا ہی نہیں کرتی بلکہ آب وہوا کو معتدل بنانے میں معاون و مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اس کے دونوں کناروں پر صبح شام سیر کرنے والوں کی کثیر تعداد دیکھی جاسکتی ہے۔

رڑکی شہر کو نہر گنگ دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ قدیم شہر نہر کے داہنے کنارے، یعنی نہر کے مغرب میں واقع ہے اور سول لائن نہر کے بائیں کنارے مشرق کی جانب۔ نہر گنگ پر ایک پُل کے ذریعے رڑکی شہر سول لائن سے منسلک ہے۔ نہر گنگ کے رڑکی پل سے تقریباً ایک کلومیٹر شمال میں سولانی ندی کا معروف پل ہے۔ اس مقام پر سولانی ندی کے اوپر سے نہر گنگ کو نکالا گیا ہے یعنی نہر گنگ کے نیچے سے سولانی ندی بہتی ہے۔ اس پل کی لمبائی تقریباً چھ سو میٹر ہے جو انجینیرنگ کے میدان میں ایک شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس پل کی چھت سے نہر کا پانی سولانی ندی میں بوند بوند ٹپکتا رہتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر اس پل کی چھت سے پانی ٹپکنا بند ہوجائے تو پل کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے۔

رڑکی شہر جغرافیائی اور عسکری اعتبار سے ایک اہم محل وقوع رکھتا ہے۔ اس کے مغرب میں چالیس کلومیٹر کے فاصلے پر مشہور صنعتی شہر سہارن پور، جنوب میں پینتالیس کلومیٹر کی دوری پر مظفر نگر، شمال مغرب میں ستر کلومیٹر کی دوری پر دہرہ دون اور شمال میں بتیس کلومیٹر کی دوری پر ہردوار جیسا مقدس تیرتھ استھان واقع ہے۔ خواجہ علاءالدین صابر پیاؒ کی درگاہ نہر گنگ کے کنارے رڑکی شہر سے صرف چھ کلومیٹر شمال میں واقع ہے۔ اس درگاہ پر ہر سال ربیع الاوّل کے مہینے میں عرس ہوتا ہے جس میں ہند و پاک سے کثیر تعداد میں عقیدت مند خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔ جنوب میں واقع منگلور شریف میں حضرت شاہ ولایتؒ کا مزار مبارک مرجع خلائق ہے۔ شہر کے جنوبی حصّے سے سہارن پور لکھنؤ ریلوے لائن گزرتی ہے۔ دہرہ دون، نیتی درہ (NITI-PASS) کیدار ناتھ اور بدری ناتھ کو جانے والی شاہراہیں بھی رڑکی شہر سے گزرتی ہیں۔

نہر کے بائیں کنارے پر سول لائن کا علاقہ پھیلا ہوا ہے، جس میں رڑکی چھاؤنی، رڑکی یونیورسٹی،

رڑکی کچہری، بس اسٹینڈ، سرکاری دفاتر، تحقیقی ادارے، ڈاک بنگلے، امراء کی کوٹھیاں، ملٹری اسپتال، پارک، کلب، ہوٹل، کلچرل مراکز اور کھیل کے میدان واقع ہیں۔

رڑکی یونیورسٹی اور چھاؤنی کے علاقے نہایت سرسبز اور شاداب ہیں، سول لائن کی سڑکیں کافی کشادہ اور خوبصورت ہیں۔

اگرچہ جون کے مہینے میں رڑکی شہر کا دن کا درجۂ حرارت 42°C تک پہنچ جاتا ہے لیکن راتیں خوش گوار ہوتی ہیں۔ سردی کے موسم میں بسا اوقات درجۂ حرارت نقطۂ انجماد تک آجاتا ہے۔ البتہ نہر گنگ کی وجہ سے فضا میں اضافی نمی باقی رہتی ہے جو آب وہوا اور سردی گرمی کے موسموں کو معتدل بنانے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔

رڑکی شہر کی تاریخ تقریباً ساڑھے چار سو برس پرانی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اکبر بادشاہ کے زمانے میں رڑکی کا علاقہ ایک راجپوت زمیندار کی ملکیت تھا۔ اس زمیندار کی ایک بیوی کا نام روڑھی تھا جو اپنے کھیتوں کے درمیان چھوٹے سے مکان میں رہتی تھی۔ اسی کے نام پر اس شہر کا نام روڑھی پڑا جو بعد میں کثرتِ استعمال سے رڑکی کہلانے لگا۔ بادشاہ شاہجہاں کے دورِ حکومت میں رڑکی کو ایک پرگنہ کی حیثیت دی گئی۔ یہاں مغلیہ دور کی عمارتیں دیکھنے کو نہیں ملتیں۔ محلہ سوت میں جامع مسجد واقع ہے اور محلہ ستی میں کافی پرانی چند عمارتیں ہیں، جن میں مغلیہ دور کے فنِ تعمیر کی جھلک پائی جاتی ہے۔ شہر کے وسط میں ایک بڑا چوک ہے جس کے چاروں طرف تجارتی مراکز اور خوبصورت بازار ہیں۔ پرانے شہر میں کھلی نالیوں کا جال پھیلا ہوا ہے جن میں ہر روز صبح شام نہر گنگ کا تیز بہتا ہوا پانی گندگی کو دھو ڈالتا ہے اور کوڑے کرکٹ کو بہاکر سولانی ندی میں گرا دیتا ہے۔ ہندوستان کا یہ واحد شہر ہے جس میں صفائی کا معیار آج بھی بہت بلند ہے۔

یوں تو رڑکی شہر میں بہت سے تعلیمی ادارے ہیں لیکن رڑکی یونیورسٹی دنیا بھر میں مشہور ہے۔ رڑکی یونیورسٹی کا پہلا نام تھامسن کالج تھا جس کا سنگِ بنیاد ۱۸۴۷ء میں شمالی مغربی صوبہ (یو۔پی) کے لیفٹیننٹ گورنر سر جیمس تھامسن نے رکھا تھا۔ اس کالج کا مقصد ایسے ٹیکنیشین اور دست کار پیدا کرنا تھا جو نہر گنگ کے نظام آب رسانی، سڑکوں، پلوں، سرکاری عمارتوں اور آثارِ قدیمہ کی دیکھ ریکھ کر سکیں —— انھیں مقاصد کی خاطر تھامسن کالج کا خاکہ کرنل سر پروبی کاٹلی نے تیار کیا تھا

جس کو سرجیمس تھامسن کی سفارش پر انڈیا کے گورنر جنرل لارڈ ہارڈنگ نے فوراً منظوری دے دی تھی۔ اس طرح انگریزی سامراج کی نوآبادیات میں یہ دنیا کا سب سے پہلا انجینیرنگ کالج قائم ہوا۔ وقت کے ساتھ ساتھ تھامسن انجینیرنگ کالج میں حسب ضرورت توسیع ہوتی گئی اور ملک آزاد ہونے کے دو برس بعد یعنی ۱۹۴۹ء میں اس کو یونیورسٹی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس یونیورسٹی کا افتتاح ہمارے سابق وزیر اعظم آنجہانی پنڈت جواہرلال نہرو نے کیا جس کے پہلے وائس چانسلر ڈاکٹر سی۔ اے۔ ہرٹ بنے۔ ۱۹۵۰ء کے بعد رُڑکی یونیورسٹی میں زبردست توسیع ہوئی۔ بہت سے نئے شعبے قائم کیے گئے اور آج کل اس یونیورسٹی میں دس انجینیرنگ کورسوں اور پچاس پوسٹ گریجویٹ کورسوں میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری ہے۔ ہر سال سیکڑوں ملکی اور غیرملکی انجینیر اور سائنس داں اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے یہاں جمع کر کے ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری حاصل کرتے ہیں۔

رُڑکی یونیورسٹی کا کیمپس بہت خوبصورت ہے جو تقریباً ایک سو پچاس ہیکٹر زمین پر پھیلا ہوا ہے۔ اس میں لائبریری، انتظامیہ بلاک، ہوسٹل، کھیل کے میدان نہایت عمدگی سے ترتیب دیے گئے ہیں۔ سی۔ بی۔ آر۔ آئی (سنٹرل بلڈنگ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ) بھی یونیورسٹی کے قریب ہی واقع ہے۔ علاوہ ازیں نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہائیڈرولوجی، کینال ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور بنگال انجینیرنگ گروپ سینٹر رُڑکی شہر میں واقع ہیں۔ ۱۹۸۰ء کے بعد رُڑکی یونیورسٹی میں مزید تیرہ ریسرچ سنٹر قائم کیے گئے جن میں جرمن حکومت کی مدد سے تعمیر کردہ ویلڈنگ ریسرچ سینٹر خاص طور سے قابل ذکر ہے۔

نہر گنگ کے بائیں کنارے، پُل کے قریب لوہے کا ایک عظیم کارخانہ ہے جو ۱۸۵۴ء میں قائم کیا گیا تھا۔ اس لوہے کے کارخانے کا شمار شمالی ہند کے مشہور کارخانوں میں ہوتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد رُڑکی چھاؤنی ۱۸۵۸ء میں قائم کی گئی۔ آج کل یہاں بنگال انجینیرنگ گروپ کی بٹالین رہتی ہے جن کو نہروں اور دریاؤں پر عارضی پُل تعمیر کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔

رُڑکی سے منگلور کی طرف جانے والی شاہراہ پر ایک مشنری اسکول ہے جس کو رُڑکی یونیورسٹی کے مجسٹریٹ میجر اورمن نے قائم کیا تھا۔ علاوہ ازیں رُڑکی شہر میں کنہیا لال ڈی۔ اے۔ وی ڈگری کالج، گرلز ڈگری کالج، ڈی۔ اے۔ وی پولیٹیکنک گورنمنٹ انٹر کالج اور کئی پاٹھ شالائیں اور عربی مدارس معروف تعلیمی ادارے ہیں۔

رُڑکی کی آبادی میں ۱۹۵۱ء کے بعد تیزی سے اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۹۱ء کے اعداد و شمار کے مطابق اس کی آبادی ایک لاکھ سے تجاوز کر گئی۔ اور یہ شہر قرب و جوار کے دیہی علاقوں میں بالخصوص منگلور، لنڈھورہ اور سہارن پور کی طرف جانے والی سڑکوں پر پھیل گیا ہے۔ شمال میں سولانی ندی کا کھاد ہونے کے سبب اس شہر کا پھیلاؤ ممکن نہیں ہو سکا ہے۔ اگر آبادی اسی رفتار سے بڑھتی رہی تو قیاس ہے کہ اس صدی کے آخر تک رُڑکی شہر کی آبادی دو لاکھ کے آس پاس ہو جائے گی۔

بالائی گنگا جمنا دو آب میں واقع رُڑکی شہر کے مضافاتی علاقے کافی زرخیز ہیں، جن میں باسمتی چاول، گنّا، گیہوں، چنا، کپاس، مکا، تلہن، ساگ سبزیوں کی کاشت کی جاتی ہے۔ رُڑکی گُڑ کی مشہور منڈی بھی ہے۔ اقبال پور اور لکسر کے چینی کے کارخانے اس کے قریب ہیں۔ چاروں طرف آم کے باغیچوں سے گھرے اس شہر میں آم کی ریل پیل رہتی ہے اور گرمی کے موسم میں سولانی ندی کے ریت میں پیدا ہونے والے خربوزہ، تربوز، ککڑی، کھیرے اور تازہ سبزیاں وافر مقدار میں میسّر رہتی ہیں۔

رہائش اور تعلیم کے لیے اس مشہور شہر کا دنیا کے نقشے میں ایک اہم مقام ہے۔ رُڑکی میں بہت سے بزرگ، سیاسی رہنما، عالم اور فن کار پیدا ہوئے جن میں سیٹھ متھرا داس، ڈاکٹر کھوسلہ، ڈاکٹر ہرٹ، ڈاکٹر جین، پنڈت پیارے لال جین، حاجی غلام محمد اور مولوی عبدالرشید قابلِ ذکر ہیں۔

بقیہ: جمہوری ہندوستان اور اقلیتی تشخص

موجودہ زمانے میں اگرچہ فرقہ وارانہ فسادات کی بنا پر مسلمان شدید طور پر جانی اور مالی نقصان اُٹھاتے ہیں۔ تاہم وہ اصل نشانہ نہیں ہیں بلکہ فسطائی طاقتوں کے حصولِ مقصد کے لیے 'وسیلے' کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اُن کا اصل نشانہ جمہوریت اور سیکولر اقدار ہیں۔ لہٰذا پورا ملک اور اقلیتیں، بالخصوص مسلمان ایک ہی مقصود کے تحت اپنی بقا اور فروغ کی ضمانت پاتے ہیں اور وہ ہے ہندوستان کا سیکولر اور جمہوری کردار۔ اور اسی پرچم کے تلے ہندوستانی مسلمان کی انفرادیت اور اجتماعی زندگی سے وابستگی کی پائداری یقینی ہوتی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو سمجھنا چاہیئے کہ وہ اپنے ایمان کو تازہ کریں اور اپنے عمل کو اُس کے تابع بنائیں۔ اور نئے ہندوستان کی تشکیل و ترقی میں ملک کے سیکولر عناصر کے ساتھ عمل پیرا ہو جائیں۔

'یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم'! (بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

کلکتیا اُردو

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مغربی اور مشرقی بنگال (بنگلہ دیش) کی اہم زبان بنگالی ہے جو چند لسانی تبدیلیوں کے ساتھ دونوں علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ جدید ہند آریائی خاندان کی یہ واحد لسانی اکائی ہے جو مشرقی اور مغربی دونوں علاقوں میں لنگوا فرینکا کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان علاقوں کی بنگالی میں قواعد، لغت اور تلفظ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں ہے۔ البتہ جہاں دوسری زبانوں کی سرحدیں ملتی ہیں یا کسی وجہ سے خارجی عناصر در آئے ہیں، وہاں کی زبان میں خصوصاً لغت اور تلفظ کے اعتبار سے تفریق کی جاسکتی ہے۔ مشرقی بنگال کا زیادہ جھکاؤ عربی و فارسی زبانوں کی طرف ہے جبکہ مغربی بنگال سنسکرت کے لیے نرم گوشہ رکھتا ہے۔ اس لیے لغت کی سطح پر دونوں علاقوں کی بنگالی کو کسی حد تک مختلف کہا جاسکتا ہے۔ مغربی بنگال میں بنگالی کی سرحدیں مشرق میں بنگلہ دیش، مغرب میں بہار، جنوب مغرب میں اُڑیسہ، شمال مشرق میں آسام سے ملتی ہیں اور مشرقی بنگال یعنی بنگلہ دیش کے مشرق میں منی پور اور تری پورہ وغیرہ آتے ہیں۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ بہ حیثیت مجموعی یہ زبان میتھلی، مگدھی، بھوجپوری، بہاری، اُڑیہ، آسامی اور منی پوری وغیرہ لسانی سرحدوں کے درمیان کے علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ برصغیر ہند و پاک میں شاید بنگالی چوتھی ایسی زبان ہے جس کے بولنے والے بہت زیادہ ہیں باقی تین زبانیں اُردو، پنجابی اور ہندی ہیں۔

ڈاکٹر نصیر احمد خاں، ایسوسیئٹ پروفیسر اُردو، سنٹر آف انڈین لینگویجز (اسکول آف لینگویجز) جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی ۶۷

متحدہ بنگال کے مشرقی اور مغربی علاقوں میں اچھی خاصی تعداد اردو بولنے والوں کی بھی ہے۔
اگر تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہاں تیرھویں صدی سے اس زبان کے نقوش ملنا شروع ہوجاتے ہیں۔ یہ وہی زمانہ ہے جب بختیار خلجی نے بنگال میں لکھنوتی کے مقام پر حملہ کر کے وہاں پہلی بار مسلم حکومت قائم کی تھی۔ پھر رفتہ رفتہ مسلمان فاتحین بنگال کے مختلف علاقوں پر قابض ہوتے گئے۔ سلاطین کی سرپرستی اور پشت پناہی میں وہاں صوفیائے کرام کو اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا بھی موقع ملا۔ انھوں نے مختلف کلیدی شہروں میں اپنے مراکز قائم کیے اور وہیں رچ بس گئے۔ اس زمانے میں غیر ہندوستانی مسلمان حکمراں، ان کی افواج اور صوفیوں کے پاس عوام سے رابطے کی ایک ہی ٹوٹی پھوٹی زبان تھی جو دہلی اور اس کے قرب وجوار کے علاقوں میں اپنے تانے بانے درست کر رہی تھی اس لیے یہاں سے بنگال پہنچنے والے حاکموں اور صوفیوں نے قدرتی طور پر اسی زبان کو اختیار کیا۔ وہ زبان جسے آج ہم اُردو کہتے ہیں اور بنگالی دونوں سگی بہنیں یعنی جدید ہند آریائی زبانیں ہیں اس لیے اسے یہاں قبول کرنے میں زیادہ دشواری پیش نہیں آئی۔ ہجرت کا یہی عمل ہے جس نے اُردو کو ہندوستان کے گوشے گوشے میں پہنچایا ہے۔ بنگال میں بھی یہی عمل کارفرما رہا ہے جسے سیاسی، مذہبی، تہذیبی اور معاشی سطحوں پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ دہلی پھر آگرہ اور پھر دہلی پایۂ تخت ہونے کی وجہ سے یہاں کی چھاؤنیوں، خانقاہوں، بازاروں اور قرب وجوار کے شہروں نے سیاسی، مذہبی، معاشی اور ثقافتی طور پر جس طرح ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اُردو کو پروان چڑھانے اور اسے رابطے کی زبان بنانے میں مدد دی ہے، بنگال بھی ان میں سے ایک ہے۔

بنگال میں اُردو کو اکبر کے عہد میں باقاعدہ فروغ ملا۔ سولھویں صدی کے آخر تک پہنچتے پہنچتے یہ ایک زبان کی حیثیت سے وہاں رائج ہوچکی تھی۔ مغربی سیاح یولی کا خیال ہے کہ ۱۶۰۶ء میں ہندوستانی (اُردو) زبان بنگال میں باضابطہ استعمال ہونے لگی تھی۔ ٹیری اپنی کتاب مشرقی ہندوستان کا سفر ۱۶۵۵ء میں لکھتا ہے کہ بنگال میں عدالتی زبان فارسی ہے لیکن عام بول چال کی زبان ہندوستانی اور بنگلہ ہے۔ ان حوالوں سے بنگال میں اُردو کے فروغ پر روشنی پڑتی ہے۔ جہاں تک اُردو کے ادبی سرمائے کا تعلق ہے اس کا سراغ اٹھارویں صدی سے ملنا شروع ہوجاتا ہے اور اُردو شاعری کا چرچا مرشدآباد سے بڑھ کر نساخ، فیضم، صادق حسین اختر وغیرہ کے ذریعے پورے بنگال میں ہونے لگتا ہے۔ ہندوستانی

شاعروں اور ادیبوں کے علاوہ غیر ملکی ادبا اور شعرا نے بھی اُردو کی ترویج و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے نسخ اور نستعلیق کے ٹائپ ایجاد کر کے مختلف پریس بھی قائم کیے، اُردو کی متعدد قواعدیں لکھیں اور اُردو میں ترجمے و تالیف کا ایسا کام کیا جس کی اہمیت آج بھی مُسلّم ہے۔ اس سلسلے میں جان گل کرسٹ کا نام سرِفہرست آتا ہے جنھوں نے تصنیف و تالیف کے علاوہ اپنی نگرانی میں اُردو کی مختلف کتابیں اور رسالے بھی شائع کرائے۔ اس طرح بنگال کے بڑے شہروں میں اُردو کو فروغ ملا۔ اس کے ساتھ ساتھ اندرونی علاقوں میں بھی وہ پروان چڑھی جس میں نوابوں اور جاگیرداروں کی ادبی سرپرستی کا بڑا ہاتھ ہے۔ اُردو کی اس ترویج و اشاعت میں مذہبی رہناؤں کی تبلیغی سرگرمیوں نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس طرح بنگال میں اُردو مقامی باشندوں میں ثانوی زبان کی حیثیت سے مقبول ہوئی اور مرشدآباد، جہاں گیر نگر (ڈھاکہ)، مٹیا بُرج، ہوگلی اور مڈوا وغیرہ اُردو کے اہم مراکز قرار پائے۔

بنگال میں اُردو کی ترویج و اشاعت کے سلسلے میں فورٹ ولیم کالج کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا جس کا قیام ۱۸۰۰ء میں اس غرض سے عمل میں آیا تھا کہ وہاں برطانیہ سے آنے والے سول افسروں کو ہندوستان کی مختلف زبانیں بالخصوص ہندوستانی (اُردو) اور بعض دوسرے معاون علوم سکھائے جائیں۔ اس سلسلے میں سب سے بڑا اور اہم نام جان گل کرسٹ کا ہے جن کے مختصر قیام میں کالج میں ساٹھ ستّر کے قریب داستانیں، تاریخیں اور دوسری زبانوں سے بہت سی کتابیں اُردو میں منتقل ہوئیں۔ اس کالج میں کئی نامور شاعروں اور ادیبوں کے اجتماع نے کلکتہ اور بنگال میں ادبی ماحول پیدا کرنے اور اُردو نثر نگاری کے لیے فضا ہموار کرنے میں بھی بڑی مدد دی ہے۔ ان میں میر امّن، مظہر علی خاں، حیدربخش حیدری، بہادر علی حسینی، نہال چند لاہوری، شیر علی افسوس، للّو لال جی، کاظم علی جواں اور اشک وغیرہ کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ انیسویں صدی میں اُردو بنگلہ کی ایک شریک زبان بن چکی تھی۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ بنگال ہی میں اُردو صحافت نے جنم لیا ہے۔

بنگال میں بول چال کی اُردو پر وہاں کی بنگلہ زبان کے زبردست اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ انھیں تلفظ، قواعد اور لغت غرض زبان کی تینوں سطحوں پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہاں اپنی بعض لسانی خصوصیات کی بنا پر بنگالی اُردو کے کئی روپ ملتے ہیں۔ پہلی شکل بنگال کے ان مقامی لوگوں سے متعلق ہے جو نسلوں سے

وہاں رہتے چلے آرہے ہیں۔ ان لوگوں کی اُردو پر بنگالی زبان کی زبردست چھاپ نظر آتی ہے جسے زبان کی ہر سطح پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ دوسری قسم میں ان مہاجرین کی زبان آتی ہے جو تقسیم ہند کے بعد بڑی تعداد میں بہار (بالخصوص) اور اتر پردیش و مدھیہ پردیش سے بنگال کے مشرقی حصّے میں جا کر بس گئے ہیں۔ ہجرت کے اس عمل سے ان کی زبان پر بنگالی کے اثرات کا مرتب ہونا قدرتی بات ہے۔ ان اثرات کو خاص طور سے تلفّظ اور لغت کی سطح پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ تیسرے حصّے میں مغربی بنگال کے مقابلے میں ہم مشرقی بنگال (بنگلہ دیش) کی بنگالی اُردو کو شمار کر سکتے ہیں۔ اس علاقے کا تقریباً پچیس سال تک پاکستان سے الحاق اس تفریق کی وجہ ہے کیوں کہ مرکزی حکومت کی پالیسی اُردو کے حق میں تھی۔ ہر پڑھا لکھا شخص اُردو ضرور جانتا تھا۔ مزید برآں عربی و فارسی الفاظ کی طرف ان بنگالیوں کا خاص رجحان بھی تھا۔ اگر ہم بنگالی اُردو کا زیادہ گہرائی سے جائزہ لیں تو اس کی مزید قسموں کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح بنگال کے دونوں علاقوں میں اُردو کی متعدد لسانی، علاقائی اور سماجی بولیاں سامنے آسکتی ہیں۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے اس لیے اگلے صفحات میں صرف کلکتیا اُردو پر اظہارِ خیال ہوگا۔

کلکتیا اُردو کلکتہ شہر میں بولی جانے والی اُردو کی ایک زبردست سماجی بولی ہے جو خصوصاً شہر کی مسلمان بستیوں میں رائج ہے۔ عام طور پر اس بولی کو کلکتہ کے وہ پُرانے اور غیر تعلیم یافتہ لوگ بولتے ہیں جن کے آباو اجداد صوبہ بہار کے مختلف علاقوں سے ہجرت کر کے یہاں آکر بس گئے تھے۔ اُردو کی اس سماجی بولی پر بولنے والوں کے اصل وطن کی زبانوں جیسے مگدھی، میتھلی اور بھوجپوری وغیرہ اور بنگالی کے اثرات مرتب ہوئے ہیں جنھیں سب سے زیادہ تلفّظ پھر قواعد اور پھر لغت کی سطح پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہ اُردو کے مزدور پیشہ طبقے کے لوگوں کی زبان ہے جسے وہ اپنی برادری میں روزمرّہ کی زندگی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس کلکتیا اُردو کے بولنے والوں کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ اُردو سماج کے پڑھے لکھے طبقوں کے ساتھ بنگالی اُردو کی معیاری شکل کو بھی یہ لوگ بولنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اُردو کی اس مخصوص بولی کو کلکتیا اُردو اس رعایت سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ بولی صرف کلکتہ شہر ہی تک محدود ہے۔ اس بولی کے نمونے مختلف تحریروں میں بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اس بولی کی ابتدائی شکل کو ایک اُردو ناول احسن مصنّف بدرالزماں بدرؔ صفحہ ۱۲۰ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ ناول ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا تھا جس میں

کلکتہ کے ایک نامور گریجویٹ کی داستانِ عشق بیان کی گئی ہے۔ کلکتیا اُردو کو تحریری شکل میں محفوظ کرنے کا قابلِ ستائش کام روزنامہ آبشار کے ایڈیٹر کا ہے جنھوں نے اپنے اخبار میں اس بولی کے لیے ایک مستقل کالم وقف کر رکھا ہے۔ اسی ادارے سے جندگی کا میلا اور جندگی کا اسٹیج وغیرہ کتابیں بھی شائع ہوئی ہیں جو مختلف غزلوں، نظموں، افسانوں اور ڈراموں کے مجموعے ہیں۔ ان کے مرکزی کردار کالا جان اور ڈوما ہیں۔ یہ تحریریں بھی ایڈیٹر موصوف کی کلکتیا اُردو سے دلچسپی کا نتیجہ ہیں۔

کلکتیا اُردو کی چند لسانی خصوصیات ذیل میں ملاحظہ کیجیے :

۱۔ اُردو کے /ق، ف، ز، خ اور غ/ مصمتے کلکتیا اُردو میں حسب ترتیب /ک، پھ یا پ، ج، کھ اور گ/ میں بدل جاتے ہیں؛ جیسے قلم کے بجائے کلم، ہفتہ کے بجائے ہپتہ، آواز کے بجائے آواج، خدا کے بجائے کھدا اور غزل کے بجائے گجل وغیرہ۔

۲۔ /ش/ مصمتے پر مشتمل اُردو کے تمام الفاظ /س/ مصمتے کے ساتھ تلفظ ہوتے ہیں؛ جیسے شراب کے بجائے سراب، شمع کے بجائے سما وغیرہ۔

۳۔ کلکتیا اُردو عموماً /ہ/ مصمتے کو گرا دیتی ہے۔ اس لیے اُردو کے بیشتر الفاظ اس مصمتے کے بغیر ہی تلفظ ہوتے ہیں۔ یہ صوتی عمل عام طور پر لفظ کے درمیان یا آخیر میں ہوتا ہے؛ جیسے آہستہ کے بجائے آستا، نہیں کے بجائے نئیں وغیرہ۔

۴۔ کلکتیا اُردو میں عموماً دو مصوتے ایک ساتھ نہیں آتے۔ ایسی صورت میں ایک مصوتے کو گرا دیا جاتا ہے یا اس کی جگہ کوئی مصمتہ تلفظ ہوتا ہے جیسے جائے گی کے بجائے جاگی، کھائیں گے کے بجائے کھانگے اور چائے کے بجائے چا وغیرہ

۵۔ اس بولی کی ایک صوتی خصوصیت یہ ہے کہ اُردو کا /و/ مصمتہ /ب/ مصمتے میں بدل جاتا ہے؛ جیسے تصویر کے بجائے تسبیر (تصبیر)، تلوار کے بجائے تلبار اور مولوی کے بجائے مولبی وغیرہ۔

۶۔ کلکتیا اُردو میں اُردو کے سادہ مصوتوں کو انفی کرنے کی طرف عام رجحان ملتا ہے؛ جیسے ہوش کے بجائے ہونس، سوچ کے بجائے سونچ، چالاکی کے بجائے چالانکی وغیرہ۔

۷۔ کلکتیا اُردو میں لفظ کے آخر میں مصمتی خوشوں کو توڑ کر ان کے درمیان کوئی مصوتہ تلفظ کیا جاتا ہے؛ جیسے درخت کے بجائے درکھت۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جہاں خوشوں میں سے آخری

مصمتہ گرا دیا جاتا ہے؛ جیسے گوشت کے بجائے گوش، چاند کے بجائے چان وغیرہ۔

۸۔ لفظ کے شروع میں نیم مصوتے کے ساتھ بھی خوشے ممکن نہیں ہیں؛ جیسے کیا کے بجائے کا، بیاہ کے بجائے باہ وغیرہ۔ ان مثالوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کلکتیا اُردو میں خوشوں کا رواج نہیں ہے۔ البتہ مصمتوں کو مشدّد کرنے کا عام رواج ہے؛ جیسے کمر کے بجائے کمّر، نیلام کے بجائے نلّام وغیرہ۔

۹۔ طویل مصوتوں کو مختصر کرنے کا بولی میں عام رجحان ہے؛ جیسے دوسرا کے بجائے دُسرا، آسمان کے بجائے اَسمان وغیرہ۔

۱۰۔ اُردو کی دوسری بولیوں کی طرح کلکتیا اُردو میں بھی مصمتوں کے ادغام کا عمل ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اکثر دوسرا مصمتہ پہلے مصمتے کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛ جیسے جتنا کے بجائے جتّا، اُتنا کے بجائے اُتّا وغیرہ۔

۱۱۔ لفظ کے شروع میں اکثر نیم مصوتے گر جاتے ہیں؛ جیسے یاد کے بجائے آد، وہاں کے بجائے ہُواں اور وہ کے بجائے او وغیرہ۔

۱۲۔ کلکتیا اُردو میں ایسی مثالیں بھی کثرت سے ملتی ہیں جہاں لفظ میں مصمتے اپنی جگہ بدل لیتے ہیں؛ جیسے لعنت کے بجائے نالت، الزام کے بجائے اجلام، رکشہ کے بجائے رِسکا اور مقابلہ کے بجائے مکالبہ وغیرہ۔

۱۳۔ کلکتیا اُردو میں اُردو کی بعض ضمیریں نہیں ملتیں اور جو ہیں ان کی شکلیں بیشتر بدلی ہوئی ملتی ہیں؛ جیسے تو کے بجائے تے، مجھ کے بجائے مُس، میں کے بجائے مے اور تجھ کے بجائے تُس وغیرہ۔

۱۴ اُردو میں ماضی کا لاحقہ /-ا- یا/ ہے جو جنس، تعداد اور حالت وغیرہ کے لیے گردان کرتا ہے جبکہ کلکتیا اُردو میں محض /-اَس/ ملتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی تصریفی عمل نہیں ہوتا؛ جیسے دیکھا کے بجائے دیکھس (دیکھ + اَس)، اڑا کے بجائے اُڑس (اُڑ + اَس) بیٹھا یا بیٹھی کے بجائے بیٹھس (بیٹھ + اَس) وغیرہ۔

۱۵ اُردو کی دونوں جنسوں یعنی مذکر اور مونث کے مقابلے میں کلکتیا اُردو میں عام طور پر الفاظ مذکر ملتے ہیں۔ جو الفاظ اپنی اصل کے اعتبار سے مونث ہیں۔ ان سے رشتہ رکھنے والے الفاظ بھی

مذکر ہی استعمال ہوتے ہیں۔

۱۶۔ کلکتیا اُردو میں الفاظ اپنی فاعلی حالت میں بھی کوئی تصریفی عمل نہیں رکھتے؛ جیسے لڑکے کے گھر گیا (اُردو) لڑکا کا گھر گیس (کلکتیا اُردو)، تھوڑے دن کے بعد (اُردو)؛ تھوڑا دن کا باد (کلکتیا اُردو) وغیرہ۔

۱۷۔ کلکتیا اُردو میں اُردو کے بعض الفاظ کے تلفظ اس طرح بدلے ہوئے ملتے ہیں: اندھیرا (اُردو): اندھیالا (کلکتیا اُردو)، فیرنی (اُردو)؛ پھرنی (کلکتیا اُردو)، بدنامی (اُردو): بدلامی (کلکتیا اُردو)، میلاد (اُردو): مولود (کلکتیا اُردو)، جانور (اُردو): جناور (کلکتیا اُردو)، نمک (اُردو): نہمک (کلکتیا اُردو)، مسجد (اُردو): مہجد (کلکتیا اُردو)، سحری (اُردو): سرگہی (کلکتیا اُردو)، کم (اُردو): کمتی (کلکتیا اُردو)، الوداع (اُردو): البدا (کلکتیا اُردو)، اور (اُردو): اَر (کلکتیا اُردو) وغیرہ۔

۱۸۔ کلکتیا اُردو میں بعض ایسے الفاظ بھی ملتے ہیں جن کا اُردو میں رواج نہیں ہے۔ غالباً مقامی اثرات کا نتیجہ ہے۔ مثالیں: ٹھکڑی (غریبی)، ماکڑی (لڑکی)، بُربَک (بے وقوف)، ٹھو (عدد)، سزنا (یادداشت) اور بَمک (جذباتی ہونا) وغیرہ۔

بالائی سطور میں کلکتیا اُردو پر ایک طائرانہ نظر ڈالی گئی ہے۔ علم بولیات کی روشنی میں تفصیلی جائزہ لینے سے اس بولی کی لسانی قدر و قیمت کا زیادہ واضح اور جامع تصور اُبھر کر سامنے آسکتا ہے۔ بہرحال کلکتیا اُردو، اُردو کی ایک اہم اور ناقابلِ فراموش بولی ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔

حضرت آوارہ (مرحوم)

میرے شکار کے تجربے

"بہت سے شیر شیر کہا کرتے تھے، آیئے کیا یاد کیجیے گا آپ کے لیے ایک جھوڑ تین تین پال رکھے ہیں۔ اپنا شیر مار اور نرم چڑی کے شکار کے لیے منجھلا رائفل ساتھ لائیے۔ جنگلی مُرغ کا قورمہ کھانا ہو تو دو نالی بھی۔ کارتوس گولی کے ہوں کہ چھرے کے، نئے اور ولایتی ہوں۔ ربڑ کے تلے کا بوٹ اور کاہی رنگ کا شکار سوٹ۔ آرام کے سامان کی فکر نہ کیجیے گا، مارچ کا مہینہ کوچ کر رہا ہے، تپتی گرمی ہے نہ کڑکتی سردی۔ سردار جی کے فارم میں حقے اور پانی کے سوا آپ کو گھر جیسی راحت ملے گی۔ حقہ آپ پیتے نہیں، پان بہت کھاتے ہیں، وہ یہاں اکسیر کی بوٹی۔ اپنا پان دان اور ہفتے بھر کے لیے پانوں کی رسد نہ بھولیے گا۔ ورنہ آپ کے میزبان یہ کمی پوری نہ کر سکیں گے اور شرمندہ شرمندہ رہیں گے۔ پو پھٹتے ہی مرغوں کی بانگ اور دن مُندے شیروں کی ڈکار آپ گھر بیٹھے سُن سکیں گے۔ سردار جی کی ہتنی (ہتھنی) "جوالا" شکار پر لگی ہوئی ہے۔ گزوں اونچی پہاڑی گھاس میں کھوج لگانے کی ماہر، جیوٹ ہتنی کہ گھائل شیر چوٹ کرے تو سونڈ میں لپیٹ کر پیروں تلے روند ڈالے کام آئے گی۔ مچان پر بیٹھیے یا ہانکہ کرائیے دونوں کا انتظام ہے۔ ریلوے اسٹیشن فارم سے دس بارہ میل ہے تار بے کار ہوگا چٹھی لکھیے گا۔ سواری ملے گی، فارم تک سڑک ذرا ناہموار ہے۔ شہر کی بات شہر ہی میں چھوڑ آیئے گا۔ اب رہ گیا سوال ہمت کا وہ آپ جانیں اور آپ کا دل۔"

حضرت آوارہ (مرحوم) کا یہ ریڈیائی مضمون ہمیں دیوناگری ٹائپ اسکرپٹ میں دستیاب ہوا۔ اسے بعینہ یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔ (ادارہ)

یہ تھا اتر پردیش کے پہاڑی علاقے سے ایک بے تکلف شکاری دوست منیر کا خط۔ پڑھا اور مارے خوشی کے پھولا نہ سمایا۔ شیر کی بات تھی، دل بکوٹولا ہمت سے بھرپور پایا، تیاری شروع کر دی، ہتھیار ساتھ ہوئے، چھریوں پر باڑ رکھائی گئی۔ نئے کارتوس منگوائے۔ کہاں تو آج تک چڑی ماری کرتے عمر گزری تھی، اب تھے جنگل، پہاڑ اور شیر کا شکار۔ گھڑی دیکھ کر صبح و شام آدھ آدھ گھنٹے کھڑے بیٹھے ٹھاٹھ بدل بدل کے رائفل چھتیانے کی مشق کی۔ خود اندھیرے میں تھے مجھے شیر مان کر سانڈوں کے نشانے لیے۔ یہاں تک کہ وہ دن آگیا کہ شبھ گھڑی نیک علامت دیکھ کر بزرگوں کی دعائیں لے کے، کہا سنا معاف کرا کے گھر سے وداع ہوا۔ کسی نے کھال کی فرمائش کی، کسی نے شیر کی چربی مانگی تو کسی نے ناخن۔ راستے میں اور تو نہیں یہ خیال البتہ کانٹا سا کھٹکتا رہا کہ اگر کبھی درخت پر چڑھنے کی نوبت آئی تو اپنے پر کیا بیتے گی۔ اچھا ہوا کہ جنگل اور پہاڑوں میں تیرنے کا سوال نہ تھا، ورنہ کیا کیا عرض کروں اس فن میں بالکل پیدل ہوں، منزل آگئی۔ اسٹیشن کے باہر سردار جی کے ایک سردار جی نوکر نے ست سری اکال سے استقبال کیا۔ سواری کے لیے فارم کا ٹریکٹر اور اس کا دم چھلا ٹریلر تیار تھا۔ یہ بھی سن لیجیے کہ جسے سڑک کہا گیا تھا وہ صرف ٹریکٹر کے موٹے تازے ٹائروں کی دوہری پٹیاں تھیں جو چھوٹے بڑے نوکیلے پتھروں پر دکھائی دے رہی تھیں اور بس۔ ٹریکٹر کے چلتے ہی ٹریلر میں بھونچال آگیا جس سے پیٹ کی آنتیں اچھل اچھل کر گلے میں ڈاٹ سی لگنے لگیں۔ غرض کہ جیسے تیسے یہ سفر پورا ہوا اور فارم آگیا۔ دونوں میزبان ٹریکٹر کی پھٹ پھٹ پر کان لگائے اگوائی کے لیے کھڑے تھے، بڑے تپاک سے ملے۔ فارم کی کھیتی کٹ چکی تھی۔ نگاہ کی حدوں سے آگے ہمالیہ پہاڑ کی نچلی پہاڑیوں اور انھیں گود میں لیے ہوئے خود ہمالیہ کی برفیلی چوٹیاں دکھائی دے رہی تھیں۔ پنچ تیار تھا طے پایا کہ رات آرام کر کے کرن پھوٹنے سے پہلے شکار کی بسم اللہ مرغوں سے کی جائے۔ پھر دن چڑھے پہاڑیوں کے بیچ وہ جگہ دیکھی جائے جہاں مچان بندھے گا اور بھینس کا پاڑہ باندھا جائے گا۔ رات ہوگئی ٹریکٹر کی سواری نے بدن کی چول چول ڈھیلی کر دی تھی، ڈنر کے بعد سفری پلنگ پر لیٹ کر شکار کے خیالی نقشے بناتے بناتے پپوٹے بھاری پڑنے لگے، پلکیں جھپکنے لگیں۔ قریب تھا کہ بے صورت ہو کر نیند کی گہرائیوں میں ڈوب جاؤں جو اچانک ڈیرے کی چوبیں تھرتھرائیں اور لالٹین کی لو جھلملانے لگی۔ شیر یہیں دہاڑ رہا تھا اور محسوس ہوا جیسے سرہانے کھڑا تھا۔ گھبرا کے شال گھسیٹی اور جلدی جلدی اوڑھ لپیٹ

گٹھڑی بن اپنے نزدیک فولاد کے بُرج میں پناہ لی۔ نیند تو آپ جانے سولی پر بھی آتی ہے سوگیا، اب سناٹا تھا، آنکھ کھلی سویرا تھا اور میزبان تیار۔ چلے اور فارم سے دور نکل گئے۔ مُرغ گھنے جنگل سے نکل کر کٹی فصل کا گرا پڑا دانہ چننے نکل آئے تھے۔ وحشی سے وحشی دشمن کے ذرا سے شبہہ پر تیر کی طرح اُڑے اور غائب ہو گئے۔ میرے فائر خالی گئے۔ پر بھی ہاتھ نہ لگا۔ ہاں منیر نے اُڑتے میں دو گرا لیے۔ اور بھاگتے بھوت کی لنگوٹی بہت سمجھ کر لوٹ آئے۔ ڈٹ کر ناشتہ کیا۔ اتنے میں جوالا آگئی۔ سردار جی تو دھانوں کی ناپ تول میں جُٹ گئے۔ منیر کے ساتھ میں نے اُن پہاڑیوں کی سیدھ لی جو دیکھنے میں ہاتھ کے دائیں تھی مگر نکلی چار پانچ میل۔ اب وہ جگہ آگئی جہاں ہتنی چھوڑ کر سردار جی کے دو پہاڑی نوکروں کے ساتھ ہمیں اپنے پیروں پڑنا تھا۔ میدانوں کا رہنے والا پہاڑ کے اُتار چڑھاؤ کیا جانے۔ چھٹی کا دودھ یاد آگیا۔ بتایا گیا کہ بہت چوکنے رہ کر چلنا ہے۔ شیر تو نہیں گلدار کا کھٹکا ہر قدم پر لگا سمجھیے۔ نہ چھیڑیے پھر بھی نہ چھوڑے گا۔ گھاس میں لُکا چھپا رینگ رینگ کر چلے گا اور اچانک ایک ہی چھلانگ میں گردن دبوچ لے گا۔ یہ سنتے ہی چھاتی میں کچھ دھک سے ہوا، بُرا ہو خودداری کا کہ ڈھیٹ بن کر ساتھ ہو لیا۔ جنگل اب گھنے پر گھنا ہوتا جا رہا تھا۔ چکنے اور نوکیلے پتھروں پر چلنا، کنٹیلی جھاڑیوں میں بار بار اُلجھنا، پیر ڈگمگائے نہیں کہ پھسلے، پھسلے نہیں کہ بے روک ٹوک سیدھے تلہٹی میں دم لیا، دم لیا کہ دم دیا، اس لین دین کا حساب عام سمجھ کی بات ہے۔ اس وقت اپنی یہ گت تھی کہ سانس چڑھ رہی تھی زبان پر گوکھرو تھے اور ہونٹوں پر پپڑی۔ دفعتاً ایک پہاڑی ٹھٹھکا اور اشارے سے دکھایا کہ ہم سے کوئی پچیس تیس گز آگے درختوں کے جھنڈ میں لنگوروں کی ہلچل ہے۔ ممتا کی ماری لنگورنیاں بچوں کو پیٹ سے چپکائے بے تابی سے کبھی اِس شاخ پر کبھی اُس شاخ پر چیختی کلکیاتی اُچک پھاند رہی ہیں۔ تھا یہ کہ جھنڈ کے سب سے اونچے پیڑ کے ایک دوشاخے پر گلدار مزے سے ہاتھ پیر پھیلائے دبکا پڑا تھا۔ اس پر نظر جمتے ہی آؤ دیکھا نہ تاؤ میں نے رائفل چھتیائی اور لبلبی دبادی۔ گولی سیٹی دیتی ہوئی چلی۔ ساتھ ہی برخوردار زمین پر دھرے تھے۔ چاہتا تھا کہ دوڑ کر دیکھوں جو پیر پھسلا اور میں رائفل سمیت پتھر کی سیج پر اوندھا پڑا تھا۔ اچھا ہی ہوا ورنہ زخمی گلدار اور موت دونوں جُڑواں بھائی بہن ہیں۔ بہرحال عمر کا پہلا گلدار مار کے میں اپنی چوٹیں بھول گیا۔ گولی نے کاندھے کا جوڑ توڑ کے گلدار کا دل کباب کر ڈالا تھا۔ منیر نے دیکھ بھال کے بتایا کہ آنجہانی وہی گلدار تھا جو کچھ دن پہلے سردار جی کے پالتو لینڈی کتوں کی پلٹن سے بھڑا

اور چُن کر اپنی پسند کے سب سے موٹے کو ایک آنکھ دے کر اُٹھا لے گیا تھا۔ آج کی فتح اور میرے تکان دیکھتے ہوئے رات کو شیر کے لیے مچان پر بیٹھنا دوسری رات کے لیے رکھا گیا۔ دونوں پہاڑی شکار لاد کر فارم میں لائے۔ سردار جی نے پیٹھ ٹھونک ٹھونک کر اپنی زبان میں پیٹ بھر کے شاباشیاں دیں گلدار کی کھال اُتاری گئی، جس کا سوٹ کیس آج بھی میرے پاس ہے۔ اس واقعے کے بعد جانچا، ہمت میں کئی اعشاریہ کا اضافہ ہو چکا تھا۔ دوسرے دن کل کا پورا سبق پھر دُہرانا پڑا۔ اس بار جنگل اور بھی ڈراؤ تھا۔ دوپہر کے کھانے میں صبح کے مارے ہوئے مُرغوں کا پُلاؤ ڈٹ کر کھایا اور کوچ بول دیا۔ منیر نے پاندان ضبط کر لیا تھا۔ ڈبیا میں بغیر ڈلی چھالیہ کی چند گلوریاں، پانی کی بوتل، روئی بھرا چھوٹا سا گدا اور رائفل کی خوراک کے لیے چھ کارتوس ساتھ رکھنے کی اجازت تھی۔ یہ بھی جتایا گیا کہ شیر کی ناک کا توڑ نہیں، مگر آنکھ اور کان بلا کے تیز ہوتے ہیں۔ چار بجے آپ کو پتھر کی بے جان مورت بن کر مچان پر بیٹھنا ہوگا پاڑہ سامنے بندھا ہوگا جس کے گلے کی گھنٹی شیر اور خود پاڑے کی موت کا پیغام ہوگا۔ گھپ اندھیرے میں رائفل کی فاسفورس چڑھی مکھی جگنو کی طرح چمکے گی، شیر آئے گا پاڑے کی گردن ناپے گا اور لاد کر دور لے جائے گا۔ اسی میں پہلو دے شست باندھیے اور لبلبی دبا دیجیے، گر جائے آپ کا، گھائل جائے تو آفت ڈھائے۔ صبح سے پہلے مچان ہرگز نہ چھوڑیے گا۔ یہ اور نہ جانے کتنے سبق مجھے پڑھائے گئے۔ جوالاسے اُتر کر اب کئی میل پیدل کا سفر تھا اور گرتے پڑتے کرنا پڑا۔ اتنے میں ایک اونچی پہاڑی نے رہا سہا راستہ بند کر دیا۔ اسی کو پار کر کے شکارگاہ تک پہنچنا تھا۔ بتایا گیا کہ پگڈنڈی کیسی یہاں گھٹنوں کے بل چڑھنا اُترنا ہوگا۔ رائفل پہاڑیوں کو دے کر گھوڑا بننا پڑا۔ خدا خدا کر کے کوئی تین گھنٹے میں یہ چڑھاؤ اُتار ختم ہوا۔ برجیس پھٹ گئی تھی، گھٹنے چھل گئے تھے اور ہتھیلیوں پر جگہ جگہ خون چھلک آیا تھا۔ دیکھا تو پہاڑیوں سے گھرا ہوا کھُلی زمین کا ایک ٹکڑا تھا جس پر سبزے کا فرش بچھا تھا۔ اور کناروں پر پہاڑی بیلیں پڑی جھول رہی تھیں۔ خود پہاڑیاں نیچے سے اوپر تک جنگلی درختوں سے لدی پڑی تھیں۔ چاروں طرف گہرا سناٹا تھا۔ یہیں ایک اونچے درخت کی گھنی شاخوں کے سہارے درختوں سے ڈھکا ہوا مچان تھا اور اس سے کوئی تیس چالیس گز دور ایک درخت کی جڑ سے پاڑہ بندھا تھا جو شاید جادو کے زور سے ہی یہاں لایا گیا ہوگا۔ سورج گھونگھٹ کر چلا تھا۔ اب مچان پر جانے کا وقت تھا مگر درخت پر چڑھنا میرے بس کی بات نہ تھی۔ اس بے بسی پر منیر کی مسکراہٹ گویا طعنہ دے رہی تھی کہ اور آئیے گا

شیر کے شکار کو۔ مگر مجھے زیچ چھپا کے اُس نے پہاڑیوں سے کچھ کہا اور جیسے علی بابا نے کھُل جا سم سم کہہ کر خزانے کے غار کا دروازہ کھولا تھا ویسے ہی درختوں میں چھپی ہوئی سیڑھی بھی نکل آئی۔ اور میں مچان پر نرم گدّی ڈال آرام سے بیٹھ گیا۔ جھانک کر دیکھا منیر اور دونوں پہاڑی غائب تھے۔ سورج ڈوب گیا۔ شام نے رات کا روپ بدلا۔ اب جنگل سائیں سائیں کر رہا تھا۔ میری شب چراغ گھڑی نو بجا رہی تھی کہ ہوا نے زور باندھا تھا۔ وحشت ہونے لگی۔ پاڑے کی جگہ اب ایک کالا سا ڈھیر دکھائی دے رہا تھا۔ اس میں گھنٹی کی ٹن ٹن سُنائی دے رہی تھی۔ ہوا اور تیز ہوگئی۔ سوکھے پتّے کھڑکھڑ کرتے اُڑنے لگے تھے۔ اور منظر بہت بھیانک۔ اسی میں محسوس ہوا کہ پہاڑی کے دامن سے اُترتی ہوئی کوئی چیز ہے جو حرکت کرتی ہے اور رکتی ہے، پھر چلتی ہے اور ٹھہر جاتی ہے۔ میں نے رائفل کی پوزیشن بدلی۔ ہوا کا ایک اور تیز جھونکا۔ آنے والی چیز کا دُھندلا سا خاکہ پاڑے کی طرف دھیرے دھیرے کھسک رہا تھا اور شیر تھا۔ پاڑہ ابھی کچھ دور ہی تھا جو شیر نے آڑے ہو کر اپنا پہلو میری مار میں لا کے آگے بڑھنا روک دیا۔ لبلبی دبی اور گولی سیکنڈوں میں نشانے میں بیٹھ گئی۔ ساتھ ہی پاڑے کی گھنٹی بجنا بند ہوگئی۔ اب اتنی لمبی رات کٹنا دوبھر تھا۔ پھر بھی اپنی کامیابی پر مسرّت اور سکون کے جذبے نے ہاتھ پیروں کو ڈھیل دے دی اور مچان پر اونگھتے اونگھتے گہری نیند آگئی۔ صبح تھی۔ منیر اور دونوں پہاڑی میرے درخت کے نیچے کھڑے قہقہے لگا رہے تھے۔ کیوں کہ میں نے جس شیر کو مارا تھا سوکھے جھاڑوں کا ایک موٹا تازہ گٹھا تھا۔

بقیہ : احوال و کوائف

اس موقع پر مولانا اخلاق حسین قاسمی صاحب اور مولانا یٰسین اختر مصباحی صاحب نے بھی اظہارِ خیال کیا اور ڈاکٹر سیّد خالد حامدی کی بعض آراء سے بحث کرتے ہوئے اُن پر مزید غور و فکر اور نظرِ ثانی کی ضرورت کی طرف فاضل مقالہ نگار کی توجہ مبذول کرائی۔

مختلف شعبوں کے اساتذہ، ریسرچ اسکالروں اور طلباء نے اس حلقۂ مطالعہ میں شرکت کی۔

ہیرلڈلیم
عزیز احمد

چنگیز خاں - فاتح عالم

اُنیسواں باب

سڑکیں بنانے والے

کئی پشتوں سے گوبی کے قبائلیوں کے یہاں یہ طریقہ رائج تھا کہ ایک پڑاؤ سے دوسرے پڑاؤ تک ایک سوار خبریں پہنچایا کرتا - جب کوئی آدمی گھوڑا دوڑاتا ہوا آگے جنگ کا بلاوا، یا کوئی اور خبر سُناتا تو اُردو میں سے کوئی نہ کوئی اور اپنے گھوڑے پر زین کستا اور یہ خبریں دور دراز کے دستوں تک پہنچا آتا - ان قاصدوں کو دن بھر میں پچاس ساٹھ میل کی مسافت طے کرنے کی عادت تھی۔

جب چنگیز خاں کی فتوحات کا حلقہ بہت وسیع ہوگیا تو اس کی بھی ضرورت پیش آئی کہ 'یام' کی اصلاح کی جائے۔ شروع شروع میں تو اُس کی حکومت کی اور فوری ضروریات کی طرح یام کا استعمال بھی محض اس کے لشکر کے لیے تھا۔ جس راستے سے لشکر گزرتا اُس پر کچھ کچھ فاصلے سے باقاعدہ کیمپ قائم کیے جاتے۔ ہر کیمپ میں گھوڑوں کی ایک قطار جوان سائیسوں کی تحویل میں چھوڑ دی جاتی اور چوروں سے مقابلے کے لیے کچھ سپاہی بھی وہیں چھوڑ دیے جاتے۔ جب ایک مرتبہ لشکر کسی راستے سے گزر چکتا تو اس سے زیادہ طاقتور دستے کو پیچھے چھوڑنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی۔

یہ کیمپ جو چند یورتوں، گھوڑوں کے لیے گھاس چارے کے ایک کھلیان، اور سرما کی غذا کے لیے جَو کے تھیلوں پر مشتمل ہوتا، غالباً سو سو میل کے فاصلے پر قائم کیا جاتا۔ یہی قافلوں کی شاہراہ تھی۔

اسی راستے سے خزانہ بردار قراقورم کو ہیرے، جواہرات، سونے کے زیور، جیڈ کے اور میناکاری سے مرصّع ظروف اور بدخشاں کے بڑے بڑے لعل لے جایا کرتے۔

انھی سڑکوں سے اُردو کا لوٹا ہوا مالِ غنیمت گوبی میں گھر بھیجا جاتا۔ ان قبائلی دیہاتیوں کو دن بدن زیادہ حیرت ہوتی ہوگی کہ ہر مہینے عجائب اور نوادر، اور غیر معلوم علاقوں سے انسانوں کے تحفے بڑی تعداد میں آتے رہتے۔ خاص طور پر حیرت اُس وقت ہوئی ہوگی جب گوبی کے وہ سپاہی جنھوں نے خراسان یا وسطِ ایشیا کے زمین سے گھرے ہوئے سمندروں کے کنارے لڑائیاں لڑی تھیں، واپس ہوئے ہوں گے اور یورتوں میں آگ کے پاس بیٹھ کے انھوں نے اُردو کے کارنامے اور ناقابلِ یقین فتوحات کا حال سُنایا ہوگا۔

یا شاید اُن لوگوں کو جو گھر ہی پر رہے تھے اور جو اپنے خیموں کے دروازے پر آئے دن مالِ غنیمت کے اونٹوں پر سے روز افزوں مال و دولت کا انبار اترتا دیکھتے تھے کوئی بات ناقابلِ یقین نہ معلوم ہوتی ہوگی۔ معلوم نہیں عورتیں آرائش و زیبائش کا یہ غیر معمولی سامان پا کے کیا سوچتی ہوں گی جو انھوں نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھا تھا یا بوڑھے جب یہ خیال کرتے ہوں گے کہ ارخونوں نے اُس دنیا کے باہر تگ و تاز کی جس کا انھیں علم تھا تو کیا سوچتے ہوں گے؛ اس تمام مال و دولت کا کیا حشر ہوا؟ مغل عورتیں ایران کے موتیوں کے نقاب استعمال کرنے کا سلیقہ بھی رکھتی تھیں۔

بھروا ہے اور نوعمر لڑکے بڑے رشک سے کہنہ مشق سپاہیوں کو عرب شبدیزوں کی قطاریں اپنے ساتھ لاتے دیکھتے اور یہ سپاہی اپنی زین کے تھیلوں سے کسی شہزادے یا اتابیگ کی نقرئی میناکاری کی زرہ نکال کے انھیں دکھاتے۔

مغلوں نے ان نئے تجربوں کی کوئی یادداشت باقی نہیں چھوڑی لیکن ہمیں اتنا معلوم ہے کہ وہ چنگیز خاں کی فتوحات کو پہلے ہی سے مقدر سمجھتے تھے۔ وہ اُن کے لیے "بگدو" تھا۔ وہ جسے دیوتاؤں نے بھیجا ہے۔ وہ جس نے قانون بنایا ہے۔ یہ اُس کی مرضی تھی کہ زمین کے جس حصّے کو چاہے فتح کرلے۔

معلوم ہوتا ہے کہ چنگیز خاں خود اپنی فتوحات کو ہرگز آسمانی تحفہ نہیں سمجھتا تھا۔ ایک مرتبہ سے زیادہ اُس نے کہا تھا "آسمان پر ایک ہی سورج ہے۔ آسمان میں ایک ہی طاقت ہے۔ زمین پر ایک ہی خاقان رہ سکتا ہے۔"

اُس کی بدھ رعایا اگر اُس کی عظمت یا پرستش کرنے لگی تھی تو وہ بلا کسی اعتراض کے اس عقیدت کو ماننے لگا تھا۔ مسلمان اُسے قہرِ الٰہی سمجھتے تھے۔ یہ لقب بھی اُس نے قبول کر لیا تھا، بلکہ جب وہ یہ دیکھتا تھا کہ قہرِ الٰہی بننے سے اس کا کام نکلے گا تو وہ مسلمانوں کے اس عقیدے کو اور پختہ کر دیتا تھا۔ وہ نجومیوں کی پیشین گوئیاں سُنتا۔ مگر کرتا وہی جو اُس کی اپنی تجویز ہوتی۔ نپولین کے برعکس وہ قطعئ تقدیر کا قائل نہ تھا اور نہ اُس نے سکندر کی طرح خدائی کا دعویٰ کیا۔ جب نصف دنیا پر حکومت کرنے کا مسئلہ پیش آیا تو اُس نے اُسی صبر اور استقلال سے اس مقصد کی طرف توجہ کی، جیسے وہ اپنی جوانی میں ایک بھٹکا ہوا گھوڑا ڈھونڈنے نکلا تھا۔

خطابوں کو وہ محض کاروبار کے نقطۂ نظر سے جانچتا۔ ایک مرتبہ اُس نے حکم دیا تھا کہ سرحد کے ایک مسلمان شہزادے کو خط لکھا جائے۔ یہ خط ایک ایرانی منشی نے لکھا اور ایران کے ذوق کے لحاظ سے تمام مرصّع خطابات خوشامد کے لہجے میں لکھے۔ جب یہ خط چنگیز خاں کو سُنایا گیا تو بوڑھا مغل مارے غصّے کے آپے سے باہر ہو گیا اور چلّا کے حکم دیا کہ اس خط کو پُرزے پُرزے کر دیا جائے۔

منشی سے اُس نے کہا "تو نے بڑی حماقت کا خط لکھا ہے۔ وہ شاہزادہ یہ سمجھے گا کہ میں اس سے ڈرتا ہوں۔"

پھر اُس کے بعد اُس نے اپنے ایک اور منشی کو حسبِ معمول ایک مختصر سا خط تحکمانہ لہجے میں لکھوایا اور اس پر خاقان کے لقب سے دستخط کیے۔

اپنی فوجوں کے درمیان ربط قائم رکھنے کے لیے چنگیز خاں نے اپنے پُرانے قافلے کے راستوں کو باہم مربوط کیا۔

افسرِ ڈاک کی سراؤں میں ٹھہر کے اپنی مہریں دکھاتے، جن پر شہباز کی تصویر کھدی ہوتی اور پھر وہ انتظار کرتے کہ ان کے لیے گلّے سے پشم دار ٹٹو ڈھونڈ کے لائے جائیں اور دراز ریش چینی، موٹے موٹے لحافوں جیسے روئی دار لبادوں میں لپٹے ہوئے، دو پہیّوں والی گاڑیوں میں ادھر سے ادھر سفر کرتے ہوئے ان سراؤں میں آتے۔ اُن کی گاڑیوں پر پردے پڑے رہتے اور ان کے نوکر بیش قیمت چائے کی ٹکیاں توڑ توڑ کے آگ پر اُن کے لیے چائے بناتے جاتے۔ ان سراؤں میں ایغور حکما مخملی سمور کی اونچی ٹوپیاں پہنتے، ایک کاندھے پر زرد لبادے ڈالے ہوئے آن کر ٹھہرتے۔ یہ ایغور بھی اب اُردو کا جزو لاینفک

ہو چکے تھے۔

یام کی سرائے کے پاس ہی قافلوں کے اونٹوں کی بے شمار قطاریں راستہ طے کرتیں۔ ان اونٹوں پر مسلمان تاجروں کا سارا سامان، کپڑے، ہاتھی دانت اور ایسی دوسری اشیا، لد لد کر اس ریگستان کو آتیں۔

یام بہ وقتِ واحد، تار، ریل، اور ڈاک کا کام دیتا تھا۔ نامعلوم سرزمینوں سے آنے والے اجنبی یہاں پہنچ کر گوبی کے مغلوں کا پتہ پوچھتے۔ پتلے چہروں والے یہودی ان سراؤں میں اپنے لدے ہوئے خچر اور گاڑیاں لے کے آتے۔ زرد فام، چوڑی ٹھوڑیوں والے ارمنی یہاں سوار ہو کے آتے اور تجسس کی نظر سے خاموش مغل سپاہیوں کو دیکھتے جو اپنے کمبل اوڑھے بیٹھے آگ تاپتے ہوتے، یا کسی خیمے میں سوتے ہوتے، جس کے پردے کا دروازہ کھلا ہوتا۔

یہ مغل شاہراہوں کے مالک تھے۔ بڑے قصبوں میں ایک داروغہ مامور ہوتا جو سڑک کا افسرِ اعلیٰ ہوتا اور جو اپنے ضلع کا مطلق العنان حاکم ہوتا۔ داروغہ کے پاس ایک منشی ہوتا جو لکھتا جاتا کہ کس سرائے میں کون کون سے لوگ آئے اور کون سا مال و اسباب اس راستے سے گزرا۔

ہر سرائے میں بہت تھوڑے محافظ سپاہی ہوتے اور وہ سرائے کے حاکم کے گرد و پیش خادموں کی طرح رہتے۔ ان کے فرائض بہت ہلکے اور مختصر سے تھے۔ قریب کے علاقوں سے جس چیز کو فراہم کرنے کا انھیں حکم ملتا وہ فوراً فراہم ہو جاتی۔ ادھر کوئی مغل اپنے لمبے بالوں والے ٹٹو پر، کاندھے پر ہلکا سا نیزہ رکھے، چمڑے کی زرہ پہنے، سمور یا ہرن کے چمڑے کا لبادہ پہنے اِدھر اُدھر دیکھتا نظر آیا، اُدھر قریب میں جتنے بھی لوگ تھے سب اُس کا حکم سننے کے لیے جمع ہو جاتے۔ ایشیا میں ہمیشہ چھوٹے موٹے قزاق ہوا کرتے تھے۔ اب وہ بالکل غائب ہو گئے تھے۔ کس کی مجال تھی کہ مغلوں کی سرائے سے گھوڑا باندھنے کی رسّی تک چرالے جائے، حالانکہ سرائے میں سب غافل ہی کیوں نہ ہوں یا سو رہے ہوں۔

اِن سراؤں میں قیدی مسلمان کاریگروں کے تھکے ماندے قافلے قراقورم جاتے ہوئے دم لینے کو ٹھہرتے۔ ان میں بڑھئی تھے، گویّے تھے، اینٹیں بنانے والے، لوہار، تلوار بنانے والے، قالین ساز سب ہی طرح کے کاریگر تھے۔ زمین سے گھرے ہوئے سمندر کے نواح کے ریگستانوں کو پار کرتے ہوئے یہ سردی اور تھکن سے کانپتے اور لڑکھڑاتے جاتے۔ پورا قافلہ اُردو کے ایک تنہا مغل سوار کی تحویل

میں ہوتا جو ان کا نگہبان بھی ہوتا اور رہبر بھی، مگر بیچ کے نکل جانے یا بھاگ جانے کی کیا اُمید تھی اور کیا موقع تھا؟

ان سراؤں میں اور عجیب عجیب قافلے آکر رُکتے۔ زرد پگڑیوں والے لاما، پوجا چکر گھماتے ہوئے اُن کی آنکھیں دور دراز کی برفانی چوٹیوں پر جمی ہوئی ہوتیں۔ تبت کی ویران ڈھلانوں سے آئے ہوئے سیاہ پگڑیوں والے لاما، مسکراتے ہوئے ترچھی آنکھوں والے بدھ یاتری جن کی سیاحت کا مقصد یہ ہوتا کہ مہایانا کے راستے پر چلیں جو مقدس بدھ کا راستہ تھا۔ ننگے پاؤں سفر کرنے والے جوگی، لمبے بالوں والے فقیر، اس دنیا سے غافل، بھورے لبادے پہنے ہوئے نسطوری پادری جن کو جادو ٹونے زیادہ آتے تھے، لیکن عبادت اور انجیل کے محض چند ہی فقرے یاد تھے۔

اور کبھی کبھی پسینے میں ڈوبے ہوئے طاقت ور راہوار پر کوئی سوار آنکلتا جو پادریوں، پجاریوں اور عمّال کے ہجوم کو تتر بتر کرکے، یورتوں کے پاس اپنا گھوڑا روک کے چلّا کے ایک لفظ سُناتا۔ یہ وہ شخص تھا جو خان کے احکام لایا کرتا تھا اور آرام کیے بغیر دن بھر میں ایک سو پچاس میل کی مسافت طے کرتا تھا اور اس کے لیے سرائے کا بہترین گھوڑا فوراً تیار کرکے حاضر کردیا جاتا۔

یہ تھا یام جیسا کہ دو پشتوں کے بعد مارکو پولو نے اپنے سفرنامے میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ جب وہ کام بالو[1]، یعنی خاقانوں کے مستقر کو گیا تھا۔

"اب آپ کو جاننا چاہیے کہ خاقان کے قاصد جب خان بالیغ سے سفر کرتے تو ہر پچیس میل کے فاصلے پر راستے میں انھیں ایک سرائے ملتی جو گھوڑوں کی ڈاک کی سرائے کہلاتی۔ ان منزلوں پر اُن کے لیے بڑی اور خوبصورت سی عمارت بنی ہوتی جس میں وہ آرام کرسکتے۔ اس عمارت میں تمام کمرے آراستہ بستروں اور بیش قیمت ریشمی پردوں سے مزیّن ہوتے۔ اگر اس عمارت میں کوئی بادشاہ بھی آکے قیام کرتا تو انھیں آرام دہ پاتا۔"

"ان منزلوں میں سے بعض میں چار سو گھوڑے ہوتے، بعض میں دو سو۔ جب قاصد کسی ایسے حصّے سے گزرتے جس میں سڑکیں نہ ہوتیں اور ٹھہرنے کا اور کوئی مقام نہ ہوتا تب بھی منزلوں کی سرائیں

---

[1] کام بالو۔ خان بالیغ۔ خاقانوں کا شہر

وہاں بھی ضرور ہوتیں، اگرچہ زیادہ زیادہ فاصلے پر ہوتیں اور ان میں خاقان کے قاصدوں کے لیے تمام ضروریاتِ زندگی فراہم ہوتیں۔ وہ چاہے جس ملک اور جس علاقے سے آئے ہوئے ہوتے، اپنے لیے تمام ضروری اشیاء تیار پاتے۔"

"کبھی کسی شہنشاہ، بادشاہ یا امیر کو اتنی دولت نصیب نہ ہوئی ہوگی، جس دولت کا اندازہ ان سراؤں سے ہوتا ہے، کیونکہ ان سب سراؤں میں تین لاکھ گھوڑوں کی نگہبانی کی جاتی ہے اور جملہ عمارتوں کی تعداد دس ہزار سے اوپر ہے اور یہ سب اتنے اعلیٰ پیمانے پر ہے کہ اس کو پوری طرح بیان کرنے کا حق ادا کرنا مشکل ہے۔"

"اس طرح اُن مقامات سے جو دس دن کی مسافت کے فاصلے پر واقع ہیں، خاقان کو ایک دن اور ایک رات میں اطلاعیں وصول ہو جاتی ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ صبح کو خان بالیغ میں تازہ میوہ توڑ کر جمع کیا جاتا ہے اور دوسری شام کو یہ چاندو ہیں خاقان کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے۔ خاقان نے ان قاصدوں کو تمام محاصل معاف کر دیے ہیں بلکہ اس کے علاوہ انھیں تنخواہیں دی جاتی ہیں۔"

"ان کے علاوہ سراؤں میں ایسے بھی آدمی رہتے ہیں جو کسی شدید عجلت یا جلدی کے موقع پر دن بھر میں دو سو پچاس میل کی مسافت طے کر سکتے ہیں اور پھر رات کو بھی اتنی ہی مسافت طے کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر قاصد ایک چوڑی پیٹی پہنتا ہے، جس میں گھنٹیاں لگی ہوتی ہیں۔ ان گھنٹیوں کے بجنے کی آواز بہت دور سے آنے لگتی ہے۔ سرائے پہنچ کے قاصد، دوسرے قاصد کو بالکل اُسی طرح تیار پاتا ہے۔ اپنا پیغام اُسے دے دیتا ہے اور سرائے کا منشی جو اس وقت فوراً حاضر ہو جاتا ہے اُسے اس کے علاوہ ایک اور پروانہ دیتا ہے۔ یہ منشی ہر سرائے میں قاصد کے پہنچنے اور روانہ ہونے کے وقت کا اندراج کر لیتا ہے۔"

"یہ قاصد سرائے میں تازہ دم گھوڑے بدلتے ہیں جو زین اور ساز سے آراستہ انھیں تیار ملتے ہیں اور ان گھوڑوں پر سوار ہو کے وہ پھر سرپٹ روانہ ہو جاتے ہیں اور اگلی سرائے پر پھر گھنٹیوں کی آواز سُن کے پہلے ہی سے گھوڑے تیار کر دیے جاتے ہیں۔ جس رفتار سے یہ لوگ سواری کرتے ہیں وہ حیرت ناک ہے۔ رات کو وہ بہرحال اتنی تیزی سے سفر نہیں کر سکتے جیسے دن کو، کیونکہ اُن کے ساتھ ساتھ پیدل مشعل بردار بھی چلتے ہیں۔"

"ان قاصدوں کی بڑی توقیر ہوتی ہے۔ اگر وہ اپنا پیٹ، سینہ اور سر مضبوط پٹیوں سے نہ باندھیں تو اس قدر تیزی سے ہرگز سفر نہ کر پائیں۔ ان کے پاس ایک لوح پر شہباز کی مہر ہوتی ہے کہ وہ کوئی خاص پیغام لیے جا رہے ہیں۔ اس مہر کی رو سے انھیں اس کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر راستے میں اُن کا گھوڑا تھک کے ڈھیر ہو جائے تو سڑک پر انھیں جو کوئی مسافر ملے اُسے گھوڑے سے اُتار کے اُس کے گھوڑے پر سوار ہو لیں۔ کسی کی مجال نہیں جو اپنا گھوڑا اُن کے حوالے کرنے سے انکار کر سکے۔"

یہ ڈاک کی سڑکیں چنگیز خاں کے نظامِ حکومت میں ریڑھ کی ہڈی کی طرح تھیں۔ ہر قصبے کے مغل داروغہ کا قدرتی طور پر یہ فریضہ تھا کہ گھوڑوں کے گلّہ کی نگہداشت کرے اور قرب و جوار سے ضروری سامانِ رسد فراہم کرے۔ اس کے علاوہ اُن علاقوں میں جہاں اُردو برسرِ جنگ نہ ہوتا چنگیز خاں کے لیے خراج وصول کیا جاتا۔ چنگیز خاں کا قانون 'یاسا' ساری مملکت کا قانون تھا اور اُس نے قرآن و حدیث کی جگہ لے لی تھی۔ مردم شماری بھی کی گئی تھی۔

ہر مذہب کے پجاری اور مذہبی پیشوا محاصل سے مستثنیٰ تھے۔ یہی یاسا کا فرمان تھا۔ اُردو میں جتنے گھوڑے دشمن سے چھینے جاتے، اُن پر نئے مالک کا نشان لگا دیا جاتا۔ خان کے گھوڑوں کا نشان علیحدہ تھا۔

مردم شماری کے کتابچوں کی خانہ پُری کے لیے، اور داروغاؤں کے بہی کھاتوں کی تکمیل کے لیے محنتی چینیوں اور ایغوروں نے آمن یا سرکاری دفتر میں صیغے کھول رکھے تھے۔ مغل داروغہ کے علاوہ مفتوحہ علاقے کے کسی معزز آدمی کو بھی کسی ذمّے دار خدمت پر مامور کرنے کی اجازت دی جاتی۔ اس سے مغلوں کو ضروری اطلاعات اور معلومات ملتیں اور یہ ترجمان کا کام بھی انجام دیتا۔

ایک صوبہ میں چنگیز خاں نے ایک شیخ کو شیر کی شبیہ والی لوح بھی عطا کی۔ اس شیخ کو اختیار حاصل تھا کہ وہ داروغاؤں کے احکامات کو فسخ کر دے۔ جن لوگوں کو سزائے موت مل چکی ہے اُن کی جاں بخشی کر دے۔ چنگیز خاں نے مقامی حکام کو جب یہ اختیارات دیے۔ خواہ یہ برائے نام ہی سہی، تو دہشت کی حکومت میں تھوڑی سی کمی پیدا ہوئی۔ ابھی وقت نہیں آیا تھا مگر آنے ہی والا تھا کہ مغلوں کی طرح مفتوحہ قوموں کے لوگ بھی یاسا کے حوالے سے انصاف چاہیں۔ مغلوں کے مزاج میں تلوّن نہیں تھا۔ فوجی

یلغار کی پہلی دہشت اور ابتلا کے بعد مفتوحہ قوموں کے لوگ مغلوں کو کسی قدر روادار پاتے۔

لیکن چنگیز خاں کو اگر کوئی فکر تھی تو بس اپنی فوج کی، اور نئی سڑکوں کی، اور اس دولت کی جو مفتوحہ دنیا سے اس کی قوم کی جانب کھنچی چلی آرہی تھی۔ اُردو کے افسر اب نہایت نفیس قسم کی زنجیر اور ترکی زرہیں پہنتے اور ان کے قبضے میں دمشق کی تاب دار تلواریں تھیں۔ جہاں تک خود چنگیز خاں کا تعلق ہے وہ نئے ہتھیاروں کو تو مستقل طور پر بڑے تجسس کی نظر سے دیکھتا تھا لیکن مسلمانوں کے دوسرے آسائش کے سامان سے اُسے دلچسپی نہ تھی۔ وہ آخر تک گوبی کا لباس پہنتا رہا اور اُس نے اپنی عادتیں نہ بدلیں۔

کبھی کبھی وہ درگذر بھی کر سکتا تھا لیکن جس وقت جیسی موج ہو۔ وہ اس پر تلا ہوا تھا کہ فتح کی مُہم کی تکمیل کرلے، کیونکہ یہ مہم ابھی تک نامکمل تھی۔ کبھی کبھی اُسے طیش و غضب کا سخت دَورہ پڑتا۔ سمرقند کے ایک بڑے ہی کریہہ منظر طبیب کو اُس نے اپنا منظورِ نظر بنالیا تھا، جو اُس کی آنکھوں کا علاج کر رہا تھا۔ چنگیز خاں کی رواداری سے اُس شخص میں اتنی جرارت بڑھ گئی کہ مغل افسروں کو اُس سے تکلیف پہنچنے لگی۔ اُس نے خان سے ایک بڑی حسین مغنیہ کو مانگا جو اورگنج کی تسخیر کے وقت مغلوں کے ہاتھ لگی تھی۔

چنگیز خاں اس شخص کے اصرار سے بہت محظوظ ہوا اور اُس نے حکم دیا کہ اس لڑکی کو اس کے حوالے کردیا جائے، لیکن یہ طبیب اس قدر بدشکل تھا کہ یہ اسیر حسینہ اس کی طرف مائل نہ ہوئی اور یہ سمرقندی پھر چنگیز خاں کی خدمت میں یہ درخواست لے کے حاضر ہوا کہ حسینہ کو حکم دیا جائے کہ وہ اس کی مرضی کی تعمیل کرے۔ اس پر بوڑھے مغل کو غصہ آگیا اور اُس نے ایسے سب لوگوں کو صلواتیں سُنانا شروع کیں۔ جو اپنے حکم کی تعمیل نہیں کرا سکتے اور جو آخر میں غدّار بن جاتے ہیں۔ پھر اُس نے طبیب کو قتل کرنے کا حکم دیا۔

اس موسم خزاں میں چنگیز خاں نے تمام اعلیٰ افسروں کو حسب معمول مجلسِ مشاورت میں شرکت کے لیے بُلا بھیجا تھا، لیکن اُس کا بڑا بیٹا جوجی نہیں آیا تھا۔ اُس نے تحفتاً کئی گھوڑے بھیج دیے تھے اور معذرت کی تھی کہ میں بیماری کے سبب سے نہیں آسکتا۔

اردو کے بعض شاہزادے جوجی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ کہتے تھے کہ اُس کی پیدائش اور اُس کا نطفہ مشکوک ہے اور اُسے 'اناز' کہہ کے پکارتے تھے۔ انھوں نے چنگیز خاں کو سمجھایا کہ اُس کے فرزندِ اکبر

نے قرولتائی میں شرکت نہ کر کے اس کے حکم سے سرتابی کی ہے۔ بوڑھے مغل نے اُس افسر کو بُلا بھیجا جو جوجی کے پاس سے گھوڑے لے کے آیا تھا اور پوچھا کہ کیا جوجی واقعی بیمار ہے؟

قپچاق سے جو قاصد آیا تھا' اس نے کہا "یہ تو میں نہیں جانتا' لیکن جب میں روانہ ہوا تھا تو وہ شکار کھیلنے میں مصروف تھا۔

غصّے کے عالم میں چنگیز خاں اپنے خیمے میں چلا گیا اور اُس کے افسروں کو توقع تھی کہ اب وہ نافرمانی کی سزا دینے کے لیے جوجی کے خلاف حملہ کرے گا۔ اس کے برعکس اُس نے اپنے منشی سے ایک خط لکھوایا اور اُسے قاصد کے حوالے کیا کہ وہ مغرب کا راستہ لے۔ چنگیز خاں یہ نہیں چاہتا تھا کہ اُردو میں پھوٹ پڑ جائے اور شاید اُسے بھروسا تھا کہ اس کا بیٹا اس کے خلاف بغاوت نہیں کرے گا کیونکہ اُس نے سوبدائی بہادر کو حکم دیا تھا کہ وہ یورپ سے واپس لوٹ آئے اور جوجی جہاں کہیں ملے اُسے اپنے ساتھ لیتا ہوا اُردو کے قلب کو واپس آئے۔

بیسواں باب

دریائے سندھ کے کنارے جنگ

اُس اہم موسم خزاں میں پیہم عمل کے سوا اور کسی بات کے لیے وقت نہ تھا۔ ہرات اور دوسرے کئی شہروں نے فاتحوں کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا۔ جلال الدین خوارزم شاہ مشرق میں فوج جمع کر رہا تھا۔ ہندوکش کے مشرق سے ہراول دستوں کی یہی اطلاع تھی۔ چنگیز خاں کی تجویز یہ تھی کہ خوارزمی شہزادے کے مقابلے کے لیے تولی کو بھیجے جس پر وہ اپنے اور سپہ سالاروں سے زیادہ اعتماد کرتا تھا، لیکن اسی زمانے میں ہرات کی بغاوت کی خبر ملی، اس لیے بہت بڑی فوج کے ساتھ تولی کو مغرب میں خراسان بھیجا گیا۔

خوارزمی فوج کی تلاش اور استیصال کے لیے ساٹھ ہزار فوج کے ساتھ خود چنگیز خاں نے میدان کا رُخ کیا۔ اُس کے راستے میں کوہ بابا کے کہساروں میں بامیان کا مسلح شہر پڑتا تھا۔ وہ خود اس کا محاصرہ کرنے کے لیے ٹھہر گیا اور اپنی فوج کا بڑا حصّہ ایک اور ارخون کی سرکردگی میں جلال الدین خوارزم شاہ سے مقابلے کے لیے روانہ کیا

کچھ عرصے بعد قاصد بامیان اس خبر کے ساتھ آپہنچے کہ جلال الدین کے ساتھ ساٹھ ہزار فوج ہے اور یہ کہ مغل سپہ سالار سے اس کا مقابلہ ہوا اور مغل سپہ سالار نے خوارزمیوں کی اس کوشش کو کامیاب نہ ہونے دیا کہ وہ چھپ کر اُس پر حملہ کر سکیں۔ ہراول کے دستے اور پیش قدمی کرنے والے سپاہی خوفناک خوارزمی شہزادے کی نقل و حرکت کی نگرانی کر رہے تھے۔

واقعہ جو پیش آیا یہ تھا کہ اس نازک موقع پر ایک افغان فوج جلال الدین کے ساتھ آملی تھی اور اس کی قوت دُگنی ہو گئی تھی۔ کچھ ہی عرصے بعد یہ خبر ملی کہ ترکوں اور افغانوں نے مغل ارخون کو شکست دے کے اُس کے سپاہیوں کو پہاڑوں میں دھکیل دیا ہے۔

چنگیز خاں نے نئے سرے سے بڑے غیظ و غضب کے ساتھ بامیان کے شہر پر حملہ کیا جو اُس کے راستے میں حائل تھا۔ محصورین نے اس سارے علاقے کو پہلے ہی سے ویران کر دیا تھا، یہاں تک کہ بڑے بڑے پتھر تک دور دور ہٹا دیے تھے تاکہ مغل انھیں اپنی منجنیقوں میں استعمال نہ کر پائیں۔ وہ سازوسامان جس کے ساتھ مغل اب تک عام طور پر لڑتے آئے تھے، اُن کے ساتھ نہ تھا اور فصیلوں کے مقابلے میں انھوں نے جو لکڑی کے برج کھڑے کیے تھے اُن پر قلعہ سے روغنِ نفت میں ڈوبے ہوئے آتش گیر تیروں کی بوچھار ہوتی تھی، یہاں تک کہ مغلوں نے مویشیوں کو کاٹ کے اُن کی بھیگی ہوئی کھالوں کو ان لکڑی کے برجوں پر آگ سے بچانے کے لیے منڈھ دیا۔

چنگیز خاں نے آخری ہلّے کا حکم دیا، جس کے معنی یہ تھے کہ جب تک قلعہ سر نہ ہو جائے حملہ جاری رہے۔ عین اُس وقت اُس کا ایک پوتا جو فصیل کے نیچے تک اُس کے ساتھ ساتھ آیا تھا، مارا گیا۔ بوڑھے مغل نے حکم دیا کہ اس لڑکے کی لاش جس کو وہ اس کی ہمّت اور جُرأت کی وجہ سے بہت چاہتا تھا، خیموں میں پہنچادی جائے۔

اُس نے اپنی فوج کو آخری ہلّے پر اُکسایا، اپنا خود اُتار پھینکا اور خود سپاہیوں کی صفوں میں گھستا ہوا اُس دستے کی رہنمائی کے لیے جا پہنچا جو قلعہ کے اندر گھُسنے کی کوشش کر رہا تھا۔ ایک جگہ قلعہ کی فصیل میں شگاف تھا۔ یہاں مغلوں کے قدم جم گئے اور بہت جلد بامیان پر اُن کا قبضہ ہو گیا۔ فصیل کے اندر ہر جاندار کو تہِ تیغ کر دیا گیا اور مسجدوں اور محلوں کو مسمار کر دیا گیا، یہاں تک کہ مغل بھی بامیان کو "موبلیغ" یعنی بلدۂ غم کہتے تھے۔

لیکن چنگیز خاں فوراً بامیان کو چھوڑ کے اپنے منتشر لشکروں کو اکٹّھا کرنے نکل کھڑا ہوا۔ یہ دستے پہاڑیوں سے ہوتے ہوئے اس کی طرف آ ہی رہے تھے۔ شکست کھانے پر بھی یہ ایسے زیادہ بدحال نہیں ہوئے تھے۔ خان نے ان سب دستوں کو اکٹھا کیا اور ان کی وفاداری اور ثابت قدمی کی تعریف کی۔ بجائے اس کے کہ وہ اس بدنصیب ارخون پر الزام دھرتا جس نے جلال الدین خوارزم شاہ کے ہاتھوں شکست کھائی تھی، وہ اس کے ساتھ ساتھ اُس میدانِ جنگ کا معائنہ کرنے گیا اور جنگ کی تفصیلیں پوچھتا رہا۔ ارخون کو سمجھاتا رہا کہ اُس نے کس کس موقع پر کیا غلط چال چلی۔

خوارزمی شہزادے نے فتح کے بعد اپنی قابلیت کے جوہر اس طرح نہ دکھائے جیسے شکست کے

عالم میں اُس نے اپنی پامردی اور ہمت کے جوہر دکھائے تھے۔ اُس کے لیے وہ لمحے بڑے فخر کے تھے، جب اُس کے سپاہیوں نے مغل سپاہیوں کو عذاب دے دے کے مارا تھا اور جنگ میں لوٹے ہوئے گھوڑے اور ہتھیار آپس میں بانٹ لیے۔ لیکن افغانی اُس کے افسروں سے لڑکر اُسے چھوڑ کے چلے گئے۔

چنگیز خاں اُس کے خلاف پیش قدمی کر رہا تھا۔ ایک فوج کو اس نے الگ روانہ کیا تھا کہ افغانوں کی نقل و حرکت کی نگرانی کرے۔ جلال الدین غزنی مشرق کی طرف پیچھے ہٹا، لیکن مغل تیزی سے اُس کا پیچھا کر رہے تھے۔ اس نے نئے حلیفوں کو اپنی کمک کے لیے بُلانے کو قاصد بھیجے، لیکن ان کے راستے میں مغل حائل تھے، جو تمام درّوں پر قابض تھے اور ان کی نگرانی کر رہے تھے۔ اپنی تیس ہزار فوج کے ساتھ جلال الدین خوارزم شاہ پہاڑیوں سے نیچے اُتر کے دریائے سندھ کی وادی میں پہنچا۔

اُسے امید تھی کہ دریائے سندھ کو عبور کرلے تو پھر اُسے دہلی کے سُلطان کی مدد حاصل ہو جائے گی، لیکن مغل جو غزنی میں اُس سے پانچ روز کی مسافت پر تھے، اب اس سے نصف روز کے فاصلے پر آگئے تھے۔ اس دوران میں چنگیز خاں نے اپنی فوج کو صرف کھانا پکانے کے لیے گھوڑوں سے اُترنے کی اجازت دی تھی۔

جان پر کھیل کے خوارزم کے شاہزادے نے دریا کا رُخ کیا اور یہ دیکھا کہ وہ اب ایسے مقام پر ہے جہاں دریا کا بہاؤ اتنا تیز اور پانی اتنا گہرا ہے کہ دریا کو پار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ آخری مقابلے کے لیے پلٹا۔ اس کا بایاں پہلو ایک پہاڑ کے تلے محفوظ تھا اور اس کے دائیں بازو پر دریا کا موڑ اس کی حفاظت کر رہا تھا۔

مُسلمان بہادر جو اپنی آبائی سرزمین سے نکالے گئے تھے، بے رحم مغلوں سے طاقت آزمائی کے لیے تیار ہوئے۔ جلال الدین خوارزم شاہ نے حکم دیا کہ کنارے پر جتنی کشتیاں ہیں جلادی جائیں تاکہ اُس کے سپاہیوں کے دل میں بچ کے بھاگ نکلنے کا خیال بھی نہ آسکے۔ میدانِ جنگ میں اُسے موقع کی جگہ مل گئی تھی، اب اس کا فرض تھا کہ یا تو اس جگہ کو سنبھالے یا نیست و نابود ہو جائے۔

صبح تڑکے مغل سارے محاذ پر آگے بڑھے۔ جب وہ اندھیرے کے کم ہونے پر نظر آئے تو باقاعدہ صف آرا تھے۔ چنگیز خاں اور اس کا نشان اور خاقانی محافظ دستہ کے دس ہزار سپاہی قلب لشکر کے پیچھے تھے۔ شروع شروع میں انھوں نے لڑائی میں حصّہ نہیں لیا۔

سب سے پہلے تیز و تند خوارزمی شہزادے نے اپنے سپاہی آگے بڑھائے۔ اس کا میمنہ جو مسلمان نوجوں کا سب سے طاقت ور عنصر ہوا کرتا تھا، امین الملک کی سرکردگی میں مغلوں کے میسرے سے دوچار ہوا اور اس پر شجاعت سے حملہ کیا کہ مغلوں کو دریائے سندھ کے کنارے کنارے پیچھے ہٹنا پڑا جب معمول مغل دستوں میں بٹ کے منتشر ہو گئے۔ خان کے ایک بیٹے کے جھنڈے تلے پھر جمع ہوئے اور پھر منتشر کر دیے گئے۔

سیدھے ہاتھ کی طرف اونچے سنگلاخ پہاڑوں کی وجہ سے مغل رُک گئے تھے۔ یہاں وہ ٹھہر گئے جلال الدین نے اس مقام سے کچھ دستے ہٹا کے امین الملک کے بڑھتے ہوئے میمنے کی کمک کو بھیجے۔ چند پہر بعد اس نے پہاڑوں کی حفاظت کرنے والے حصے سے کچھ اور دستے ہٹا لیے تاکہ اپنے قلبِ لشکر کو اور مضبوط بنائے۔

تقدیر کے ایک داؤ میں یا فتح حاصل کرنے اور یا سب کچھ کھونے کا فیصلہ کر کے اپنی فوج کے منتخب دستوں کے ساتھ اُس نے مغلوں کے قلبِ لشکر پر دھاوا کیا اور مغلوں کو کاٹتا ہوا، مغلوں کے نشان اور چنگیز خاں کو ڈھونڈتا ہوا اُن کے قلب میں گھس گیا لیکن بوڑھا مغل وہاں تھا ہی نہیں۔ اس کا گھوڑا زیر ران مارا جا چکا تھا اور وہ کسی اور گھوڑے پر سوار ہو کے کسی اور طرف چلا گیا تھا۔

تھوڑی دیر کے لیے معلوم ہوتا تھا کہ خوارزمیوں نے فتح حاصل کر لی اور مسلمانوں کے نعرے گھوڑوں کی ٹاپ، تلواروں کی جھنکار اور زخمیوں کی چیخ و پکار کے درمیان بلند ہوئے۔

مغل قلبِ لشکر جو اس دھاوے سے ہل گیا تھا، جم کے لڑتا رہا۔ چنگیز خاں نے دیکھ لیا تھا کہ خوارزمیوں کے میسرے کے تقریباً سارے کے سارے سپاہی دوسرے حصوں میں بھیج دیے گئے ہیں۔ اُس نے حکم دیا کہ بلا نویان کی سرکردگی میں ایک تومان جس طرح ممکن ہو پہاڑوں کے اُس پار پہنچ جائے اور جن نقیبوں سے وہ سوالات پوچھ رہا تھا اُنھیں کو اُس نے تومان کا رہبر بنا کے بھیجا۔ یہ مغلوں کی پرانی اُلٹ دینے والی چال تھی، جس سے وہ اپنے نشان کے ساتھ دشمن پر چھا جاتے تھے۔

بلا نویان اور اس کے سپاہی رہبروں کے ساتھ دشوار گذار گھاٹیوں میں ہوتے ہوئے، سنگلاخ اور ناقابلِ عبور چٹانوں پر چڑھتے ہوئے آگے بڑھے۔ کچھ سپاہی نیچے گھاٹیوں میں جا گرے، لیکن سہ پہر کو اس تومان کا بڑا حصہ چوٹی پر جا پہنچا اور اُس جگہ کی حفاظت کے لیے جلال الدین خوارزم شاہ نے جو تھوڑے سے سپاہی باقی چھوڑے تھے اُن پر پل پڑا۔ پہاڑیوں کی اس فصیل کی طرف سے خوارزمیوں کا بازو محصور

ہوگیا۔ بلانویان نے اپنے دشمنوں کے لشکر پر حملہ کر دیا۔

اس درمیان میں چنگیز خاں اپنے ساتھ دس ہزار بھاری سواروں کو لے کے قلبِ لشکر کی جانب نہیں جہاں جلال الدین خوارزم شاہ کے حملے کا خطرہ بہت زیادہ تھا' بلکہ اپنے شکست خوردہ میسرے کی مدد کو جا پہنچا۔ اس کے حملے سے امین الملک کی فوج کے قدم اُکھڑ گئے۔ اُن کے تعاقب میں چنگیز خاں نے وقت ضائع نہیں کیا۔ اپنے دستوں کو موڑ کے اُس نے جلال الدین خوارزم شاہ کے پہلو پر حملہ کیا جو قلب میں اُس کے قلبِ لشکر سے لڑ رہا تھا۔ دریا کے پاس جلال الدین خوارزم شاہ کا جو دستہ تھا وہ اس کے اور جلال الدین کے درمیان حائل ہوگیا۔

شیر دل لیکن تھکے ماندے مسلمان اس بوڑھے مغل کی چالاکی اور فراست سے بالکل مجبور ہوگئے۔ یہ آخری چالیں اس نے اس طرح چلی تھیں جیسے کوئی شطرنج میں شہ دیتا ہے۔ بڑی تیزی اور سفاکی سے انجام قریب آگیا۔ جلال الدین نے یاس کے عالم میں ایک آخری کوشش کر کے چنگیز خاں کے محافظ دستوں پر حملہ کیا' اور کوشش کی کہ اپنی فوج کو دریا کے کنارے سے ہٹالے۔ مغلوں نے اس کا تعاقب کیا۔ اس کے دستے منتشر کر دیے گئے۔ بلانویان اس پر پورا دباؤ ڈال رہا تھا اور بالآخر جب جلال الدین خوارزم شاہ دریا کے اونچے کرارے دار کنارے پر پہنچا تو اس کے ساتھ صرف سات سو ساتھی زندہ بچے تھے۔

یہ جان کر کہ خاتمہ کا وقت آگیا' جلال الدین خوارزم شاہ ایک تازہ دم گھوڑے پر سوار ہوا' اپنی زرہ اُتار پھینکی اور اپنی تلوار' ایک کمان اور پھر ترکش بھر تیر لے کے اونچی چٹان سے دریا کے تیز دھارے میں اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر کود پڑا اور دور دراز کنارے پر پہنچنے کی کوشش کرنے لگا۔

چنگیز خاں نے حکم دیا تھا کہ شاہزادے کو زندہ گرفتار کیا جائے۔ مغل اب آخری خوارزمیوں کو گھیر چکے تھے اور خان نے اپنے گھوڑے کو چابک لگایا اور جنگ کے میدان سے ہوتا ہوا دریا کے کنارے پر پہنچا' جہاں اس نے بیس فٹ اونچی چٹان سے سوار شہزادے کو دریا میں کودتے دیکھا تھا۔ تھوڑی دیر تک وہ خاموشی سے جلال الدین خوارزم شاہ کو دیکھتا رہا' پھر انگشت بدنداں ہو کے اُس نے بے ساختہ تحسین و آفریں کی:

"وہ باپ خوش قسمت ہے جس کا بیٹا اتنا بہادر ہو۔"

اس نے جلال الدین خوارزم شاہ کی جرات اور شجاعت کی تعریف میں دریغ نہیں کیا' لیکن وہ اسے

زندہ نہیں چھوڑنا چاہتا تھا۔ کچھ مغلوں نے خواہش ظاہر کی کہ اس کے تعاقب میں دریا کو تیر کر پار کریں، لیکن چنگیز خاں نے اس کی اجازت نہ دی۔ اس نے جلال الدین خوارزم شاہ کو تیز دھارے اور دریا کے تموّج کے باوجود دوسرے کنارے پر پہنچتا دیکھا۔ دوسرے دن اس نے ایک تومان بلا نویان کی سرکردگی میں بھیجا کہ دریا کو ایک پایاب مقام سے پار کرے۔ یہ بلا نویان وہی سردار تھا جس نے سنگلاخ چٹانوں اور چوٹیوں پر چڑھ کے خوارزمیوں کی فوج پر پہلو سے حملہ کیا۔

بلا نویان نے ملتان اور لاہور کو تاراج کیا۔ گریزاں شاہزادے کا پتا چلا کے تعاقب بھی کیا، لیکن پھر دہلی جانے والے قافلوں کے ہجوم میں اس کا کھوج نہ لگ سکا۔ گوبی کی سطح مرتفع کے باشندوں کو یہاں کی شدید گرمی بڑی عجیب معلوم ہوئی اور بلا نویان نے واپس پلٹ کے خان سے عرض کی:

"اس مقام کی گرمی سے آدمی مرجاتے ہیں اور یہاں کا پانی نہ تازہ ہے نہ صاف ہے۔"

اس طرح شمالی حصّے کے علاوہ باقی ہندوستان مغلوں کی فتح سے بچ گیا۔ جلال الدین زندہ بچ گیا لیکن اس کی عظمت کا وقت نکل گیا تھا۔ پھر بھی وہ مغلوں کے اُردو سے لڑتا رہا لیکن اب اُس کی حیثیت ایک آوارہ گرد بہادر کی تھی جس کا اپنا کوئی وطن نہ ہو۔

دریائے سندھ والی لڑائی آخری جنگ تھی جس میں خوارزمیوں کی عسکری طاقت نے مغلوں کا جم کے مقابلہ کیا۔ تبت سے بحیرۂ خزر تک مقاومت ختم ہو چکی تھی اور اس مملکت کی باقیماندہ آبادی فاتحوں کی غلام بن چکی تھی۔ جب یہ جنگ ختم ہوئی تو جیسا کہ ختا کی لڑائیوں کے بعد ہوا تھا، بوڑھے مغل کو اپنے وطن کی یاد ستانے لگی۔

اُس نے کہا "میرے بیٹوں کو ایسے ملکوں اور شہروں میں رہنے کی تمنا ہوگی، مجھے تو نہیں ہے۔"

ایشیائے بعید میں اُس کی ضرورت تھی۔ اہلِ ختا کے کاندھوں پر مغلوں کا جوا مضبوطی سے جا چکنے کے بعد موقولی بہادر وفات پا چکا تھا۔ گوبی میں خانوں کی مجلسِ مشاورت بے چین تھی اور آپس میں حجّت اور تکرار کر رہی تھی۔ ہیا کی سلطنت میں بغاوت کی آگ بھڑک رہی تھی۔ وہ یہ جانتا تھا کہ ہیا کا علاقہ جو تبت کے دور دراز ڈھلانوں کے پاس ہے، کوئی آٹھ سو میل دور ہوگا اور وہاں پہنچنے کے لیے اُس نے کشمیر کی طویل وادیوں کا رُخ کیا۔ لیکن سکندرِ اعظم کی طرح اُس نے دیکھا کہ ناقابل عبور پہاڑی سلسلے اُس کے راستے

میں حائل ہیں۔ اس دشواری کو دیکھ کے اُس نے سکندر سے زیادہ عقلمندی دکھائی اور بلا پس وپیش دنیا کی چھت پامیر سے ہوتا ہوا واپس لوٹا تاکہ کاروانوں کی اس شاہراہ پر سفر کرے، جو اس نے اپنے حملے کے وقت خود تیار کروائی تھی

اُس نے پشاور کو تاراج کیا اور تیزی سے کوچ کرتا ہوا سمرقند پہنچا۔ ۱۲۲۰ء کے موسم بہار میں اُس نے سمرقند کی دیواروں اور اُس کے باغات کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اور اب ۱۲۲۱ء کی خزاں میں دنیا کی چھت کے سائے میں وہ جو کام کرنے نکلا تھا پورا کر چکا تھا۔

دانا یوچتسائی نے رائے دی کہ "اب وقت آگیا ہے کہ قتل وغارت کو ختم کیا جائے"۔

جب مغل اُردو جنوب کے ویرانوں کو پیچھے چھوڑتا ہوا واپس ہوا تو چنگیز خاں نے حسب معمول حکم نافذ کیا کہ تمام اسیرانِ جنگ کا قتلِ عام کیا جائے۔ اس طرح وہ بدنصیب ہجوم جو ان خانہ بدوشوں کے ہجوم کے پیچھے پیچھے گھسٹتا چلا آتا تھا ختم کر دیا گیا۔ مسلمان بادشاہوں کی حرم سراؤں کی خواتین اور بیگمات جن کو پکڑ کے مغل گوبی لیے جارہے تھے، انھیں اجازت دی گئی کہ سڑک کے کنارے اپنے ملک کو آخری بار دیکھ کے رو دھولیں۔

معلوم ہوتا ہے کبھی کبھی ایک آدھ لمحہ ایسا بھی آیا کہ بوڑھے مغل نے اپنی فتوحات کے مطلب پر غور کیا۔

اس نے ایک مسلمان عالم سے پوچھا "کیا تیری رائے میں بنی نوعِ انسان کو میری خونریزی یاد رہے گی"۔ اس نے چین اور عالمِ اسلام کے اُس علم وفضل کے متعلق سوچا جسے سمجھنے کی اُس نے کوشش کی اور پھر بہت جلد اُس کی دلچسپی ختم ہوگئی۔" میں نے داناؤں کی دانش مندی پر غور کیا ہے۔ اب مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں نے خونریزی تو کی ہے، لیکن یہ جانے بغیر کہ یہ ٹھیک تھی یا نہیں، لیکن داناؤں کی دانش مندی کی مجھے کیا پروا؟"

جو پناہ گزین سمرقند میں جمع ہو گئے تھے اور جو خوف سے کانپتے ہوئے اس کی خدمت میں تحفے لے آئے تھے وہ ان سے مہربانی سے پیش آیا۔ اس نے ان سے باتیں کیں۔ نئے سرے سے انھیں اُن کے بادشاہ خوارزم شاہ کی کمزوریاں سمجھائیں کہ نہ اُسے اپنے وعدے پر قائم رہنا آتا تھا اور نہ اپنے لوگوں کی حفاظت کرنا۔ اس نے ان مفتوحہ آدمیوں ہی میں سے صوبہ دار اور گورنر مقرر کیے اور جس طرح

(بقیہ صفحہ ۵ پر)

جبین انجم

احوال و کوائف

شعبۂ اُردو جامعہ میں ادیبوں کا اجتماع

پروفیسر لطف الرحمان اور ڈاکٹر منظر کاظمی کے اعزاز میں نشست

۲۰؍اگست کو شعبۂ اُردو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پروفیسر لطف الرحمان اور ڈاکٹر منظر کاظمی کے اعزاز میں ایک ادبی نشست منعقد ہوئی۔ اس جلسے کی صدارت اُردو کے مشہور نقاد اور شاعر پروفیسر عنوان چشتی صدر شعبۂ اُردو اور ڈین فیکلٹی آف ہیومینی ٹیز اینڈ لینگویجز نے فرمائی۔ اس ادبی مجلس میں مذکورہ حضرات کے علاوہ اُردو دُنیا کے کچھ اور مشہور لوگ مثلاً ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی، ڈاکٹر طارق (فیض آباد)، ہما مسعود (میرٹھ)، ڈاکٹر کوثر جہاں (بھوپال)، مسز صوفیہ (گول کنڈا) اور جناب معین الدین جنابڑے (بمبئی) ادبا شعرا شامل تھے۔

صدر جلسہ پروفیسر عنوان چشتی نے خیر مقدمی کلمات سے جلسے کا آغاز کیا۔ اور اپنے شعبے کے اساتذہ کا تعارف کرایا۔ انھوں نے کہا کہ آج شعبۂ اُردو میں، اُردو کے چاند ستارے اُتر آئے ہیں۔ ڈاکٹر وہاج الدین علوی کی فرمائش پر سب سے پہلے، شعبے کے استاد ڈاکٹر خالد محمود نے دو خوبصورت غزلیں سُنا کر شرکائے محفل کی میزبانی کا فرض انجام دیا۔ ان کے بعد ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی نے اپنی دو مرصّع غزلیں سُنائیں۔ اور ابھی غزلوں کا سحر ٹوٹا بھی نہ تھا کہ پروفیسر عنوان چشتی کی فرمائش پر اُردو خط و کتابت کورس کی انسٹرکٹر محترمہ تحسین اللہ شاہ نے اپنی مترنّم آواز میں نعتیہ کلام پیش کیا۔

اس کے بعد ڈاکٹر خالد محمود نے مہمان پروفیسر جناب لطف الرحمان کا مختصر اور جامع الفاظ میں تعارف کراتے ہوئے کہا کہ لطف الرحمان کی شاعری کی تازگی کی دلیل یہ ہے کہ اسے خواہ مشاعرے میں پڑھا

جائے یا رسالے میں ہر جگہ پُرکشش لگتی ہے۔ پروفیسر لطف الرحمان صاحب نے اپنی چند منتخب غزلیں سنائیں جو بہت پسند کی گئیں۔

ڈاکٹر شمس الحق عثمانی نے ڈاکٹر منظر کاظمی کا تعارف اس جلسے میں "لکشمن ریکھا" کے مُصنّف اور عہدِ حاضر کے ایک اچھے افسانہ نگار کی حیثیت سے کرایا۔ اس جلسے میں ڈاکٹر منظر کاظمی نے اپنا ایک خوبصورت علامتی افسانہ "ٹاور آف بے بی لون" سنایا۔

جلسے کے اختتام پر ڈاکٹر صادقہ ذکی نے شکریے کے فرائض انجام دیے۔ اور پھر صدرِ جلسہ پروفیسر عنوان چشتی نے اپنے صدارتی کلمات میں معزز مہمانوں کا اور تمام شرکائے محفل کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ "اگر آیندہ بھی یہ حضرات دہلی تشریف لائے اور ہمیں موقع ملا تو ان کا خیر مقدم کر کے ہم خوشی کو دوبالا کریں گے۔" آپ نے اپنے شعبے کے تمام ممبران اور ساتھیوں کے تعاون پر بطورِ خاص خوشی کا اظہار فرمایا۔ (بشکریہ ڈاکٹر شہناز انجم)

اُردو ریفریشر کورس کے شرکاء کے اعزاز میں استقبالیہ

۲۶ اگست کو شعبۂ اُردو میں اکیڈیمک اسٹاف کالج، جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے زیرِ اہتمام منعقدہ ریفریشر کورس کے شرکاء کے اعزاز میں جلسہ منعقد کیا گیا۔ جلسہ کی صدارت پروفیسر عنوان چشتی صاحب، صدر شعبۂ اُردو و ڈین فیکلٹی آف ہیومینیٹیز اینڈ لینگویجز نے فرمائی۔ اس جلسہ میں بمبئی، آگرہ، میرٹھ، بھوپال، بیجاپور، اندور اور دہلی کے اساتذہ صاحبان نے شرکت کی۔ ان میں ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی، معین الدین جنابڑے، کامران نجمی، رضوان، ہما مسعود، کوثر جہاں، صوفیہ، نسرین، مسیح الدین نشارق، ڈاکٹر طارق سعید، ڈاکٹر شمس الحق عثمانی، ڈاکٹر وہاج الدین علوی اور ڈاکٹر خالد محمود کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ دہلی کے ادیبوں میں ابن کنول، فرحت احساس نیز جامعہ کے دانشوروں میں پروفیسر اختر الواسع اور ڈاکٹر قمر غفار صاحبہ نے بھی شرکت کی۔ نظامت کے فرائض ڈاکٹر شہناز انجم اور ڈاکٹر وہاج الدین علوی نے انجام دیے۔ ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی، کامران نجمی، ڈاکٹر ابن کنول، محترمہ کوثر جہاں، ڈاکٹر شمس الحق عثمان اور ڈاکٹر خالد محمود نے اپنی تخلیقات پیش کیں۔ پروفیسر محمد ذاکر نے اساتذہ کے ادبی مشاغل پر مسرّت کا اظہار کیا۔ پروفیسر عنوان چشتی نے اپنی صدارتی تقریر میں جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے تعلیمی اور قومی کردار پر اظہارِ خیال

کرتے ہوئے فرمایا کہ شمالی ہند میں یہ پہلا ادارہ ہے جس نے ثانوی زبان کی حیثیت سے اُردو کو ذریعۂ تعلیم بنایا۔ شعبۂ اُردو کی تاریخ بیان کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ اس کی تشکیل میں قومی اتحاد اور اس کی ضرورتوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر صادقہ ذکی کے تحریک شکریہ پر جلسہ کا اختتام ہوا۔

(بشکریہ ڈاکٹر صادقہ ذکی)

حلقۂ مطالعہ، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

۲۸ر اگست ۱۹۹۳ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ 'حلقۂ مطالعہ' کے زیر اہتمام پروفیسر ظفر محمد شاہد صدیقی ڈین فیکلٹی آف لا، کی صدارت میں منعقد ایک علمی نشست میں ڈاکٹر سید خالد حامدی لکچرر شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے "اسلام، عورت اور طلاق" کے موضوع پر ایک مقالہ پیش کیا۔ مولانا اخلاق حسین قاسمی صاحب اور مولانا یٰسین اختر مصباحی صاحب نے اس نشست میں مہمانانِ خصوصی کی حیثیت سے شرکت فرمائی۔ مقالہ نگار نے اپنے مقالہ کو اسلام میں عورت کا مقام، اسلام کا قانون طلاق، تین طلاق قرآن وحدیث وفقہ کی روشنی میں، تین طلاق کے بارے میں حضرت عمرؓ کا اجتہاد اور اس کا پس منظر، ہندوستان میں تین طلاق اور اس کے اثرات، جبریہ طلاق اور نشہ کی حالت میں طلاق، موجودہ محمڈن لا، اور اس کی حقیقت اور طلاق سے متعلق بعض تجاویز جیسے ذیلی عنوانات میں منقسم کرتے ہوئے ماقبل اسلام عورت کی حالتِ زار کی نشاندہی کی اور یہ واضح کیا کہ اسلام نے عورت کو قانونی واخلاقی اعتبار سے بلند مرتبہ عطا کیا۔ دوسری جانب انھوں نے تین طلاق کے مسئلہ کو قرآن، حدیث اور فقہ کی روشنی میں ایک نئے زاویہ سے اس طرح پیش کیا کہ اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء کو قرآن وحدیث سے متصادم دکھانے کے بجائے اُن میں توافق وتطابق کی کڑیوں کی نشاندہی ہو سکے۔ انھوں نے عورت کو استحصال کا شکار ہونے سے بچانے کے لیے شریعت کی روشنی میں اس کا حل بھی پیش کیا۔ ہندوستان میں مسئلۂ طلاق سے نبرد آزما ہونے کے لیے جو تجاویز مقالہ نگار نے پیش کیں اُن کا لب لباب یہ ہے کہ اگر بہ یک نشست طلاق دینے والا اقرار کر رہا ہے کہ اُس کی نیت تین طلاق کی نہیں تھی یا طلاق دیتے وقت تعداد کے سلسلے میں اُس نے کوئی نیت نہیں کی تھی یا وہ طلاق کے طریقے ہی سے ناواقف تھا اور اُس نے تین بار طلاق کا لفظ صرف تاکید کے لیے استعمال کیا تھا تو اس صورت میں اُس کے بیان کو تسلیم کرتے ہوئے اسے ایک طلاق ہی قرار دینا چاہیئے۔ (بقیہ صفحہ ۲۹ پر)

سالانہ قیمت:
۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ:
۳ روپے

جلد ۹۰	بابت ماہ اکتوبر ۱۹۹۳ء	شمارہ ۹۱

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

شذرات

سید جلال الدین

دوشنبہ ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء ہمارے عہد کا ایک تاریخی دن قرار پائے گا۔ اس دن اسرائیل کے وزیر خارجہ اور پی۔ ایل۔ او کے سیاسی شعبہ کے سربراہ نے ایک نئے معاہدے پر دستخط ثبت کرکے فلسطینیوں کے انسانی حقوق کے لیے جاری طویل جدوجہد کو فتح و کامرانی سے ہمکنار کر دیا۔ اس کے فوراً بعد واشنگٹن کے وہائٹ ہاؤس کے کشادہ سرسبز لان پر پی۔ ایل۔ او کے چیرمین یاسر عرفات اور اسرائیلی وزیر اعظم رابین نے ایک دوسرے سے مصافحہ کرکے مغربی ایشیا میں قیام امن کے لیے ایک نئے باب کا آغاز کیا ہے۔ معاہدہ کی رو سے مقبوضہ علاقے کے کچھ حصے میں فلسطینیوں کو حق خود مختاری حاصل ہوگیا ہے۔ پی۔ ایل۔ او نے اسرائیل کے وجود کو تسلیم کرلیا۔ توقع ہے کہ آیندہ سالوں میں فلسطینی سرزمین پر فلسطین کی ریاست قائم ہوجائے گی۔ معاہدہ کے اگلے روز یعنی ۱۴ ستمبر کو اردن اور اسرائیل کے درمیان بھی معاہدۂ امن پر دستخط ہوگئے۔ یاسر عرفات اُردن کے ساتھ فلسطین کے وفاق کے خواہاں ہیں۔ اردن نے بھی اس تجویز کا خیر مقدم کیا ہے۔

پوری دنیا نے اسرائیل فلسطین معاہدہ کا خیر مقدم کیا ہے۔ ہم پی۔ ایل۔ او اور اس کے سربراہ کو مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے بڑے عزم و استقلال کے ساتھ انسانی حقوق کے لیے اپنی جدّوجہد کو جاری رکھا۔ جنگ کے ذریعے مسئلہ حل کرنے کے بجائے گفتگو اور افہام و تفہیم کے ذریعے۔ اسرائیل اور فلسطینی ایک قابلِ قبول حل کی طرف پیشقدمی کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس سے انسانوں اور انسانیت دونوں پر ہمارا اعتماد بڑھا ہے اور ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ ابھی بھی جو متعدد قومی اور بین الاقوامی مسائل اقوام عالم کو پریشان کررہے ہیں انھیں تشدّد کے بجائے گفتگو کے ذریعے حل کیا جاسکتا ہے۔

بہر کیف ہماری صدی میں انسانی حقوق کے لیے جاری ایک طویل جدوجہد کامیابی پر منتہی ہوئی۔ لہٰذا ہم ۱۳ر ستمبر کو واشنگٹن میں اسرائیل اور فلسطین کے درمیان ہوئے معاہدہ کو ایک تاریخ ساز واقعہ کہہ سکتے ہیں مغربی ایشیا میں دیرپا اور مستقل امن کے قیام کے عمل کی ابھی کئی اور منزلیں باقی ہیں تاہم "نئے نظام" نے ہمیں ایک مثبت راستہ دکھایا ہے۔ یہ نظام افتتاحی سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا ہم پُرجوش خیر مقدم کرتے ہیں۔

دہلی اور شمالی ہند کی پانچ ریاستوں میں اسمبلی انتخابات عنقریب منعقد ہونے والے ہیں۔ انتخابات جمہوری عمل کا بہت اہم عنصر ہیں۔ لیکن یہ انتخابات دستور کے مطابق ہونے چاہئیں۔ تحریک آزادی اور آزاد ہندوستان کے آئین دونوں نے ہی ہمیں کچھ اہم قدریں دی ہیں جن میں ایک اہم قدر سیکولرازم ہے اس لیے ہمارا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ہم سیکولر ریاست کی تشکیل میں بھرپور تعاون دیں۔ اس وقت ہمارے ملک کو سب سے زیادہ خطرہ ان طاقتوں سے ہے جو مذہب کی دہائی دے کر سیاسی اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہیں تاکہ برسر اقتدار آکر وہ اپنی یک رخی مذہبی آئیڈیالوجی کو پوری قوم پر مسلّط کر سکیں۔ وقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم فرقہ پرستوں کی نشاندہی کریں خواہ ان کا تعلق کسی بھی فرقہ سے ہو، اُن کی فرقہ وارانہ آئیڈیالوجی، متعصبانہ فکر اور اُن کی سماج دشمن و قوم شکن ارادوں کا پردہ فاش کریں۔ ہم سچّی مذہبیت کا احترام کرتے ہیں۔ کیونزم مذہبی عقیدہ نہیں لہٰذا ہم اس میں کسی قسم کی مذہبیت کی توقع بھی نہیں کرتے۔ ریاستی انتخابات کے موقع پر ہم ہوشیار رہیں کہ ہمارا حق رائے دہندگی سیکولرازم کو مضبوط کر رہا ہے یا خدانخواستہ اس سے کیونل نظریات اور طاقتوں کو تقویت پہنچ رہی ہے۔ سب ہی سیکولر افراد اور طاقتوں کو متحد ہو کر اس وقت فرقہ واریت کا مقابلہ کرنا ہے کیونکہ اسی طرح سیکولر قدروں کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے اور ان کے ذریعے آزاد، انصاف پسند اور سیکولر ملک کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔

عظیم الشان صدیقی

پریم چند کے افسانوں کی زبان و بیان

پریم چند کے افسانے اپنی زبان و بیان کے اعتبار سے ایک نئے تہذیبی و لسانی ذائقہ اور نئے ادبی حسن کا احساس دلاتے ہیں جس میں روایت کے ساتھ وہ جدید و قدیم عناصر بھی شامل ہیں جنھیں ایک زمانے تک زبان و ادب کے دائرے سے خارج تصوّر کیا جاتا تھا۔

اُنیسویں صدی میں اگرچہ زبان و ادب کی سطح پر بڑی تبدیلیاں ہوئی تھیں لیکن اس کا بڑا حصہ اب بھی جاگیردارانہ تہذیب و معاشرت، افکار و اقدار کے گرد ہی گردش کر رہا تھا جس کی کثرتِ تکرار نے ادب میں جہاں جمود اور گھٹن کے آثار پیدا کر دیے تھے اور نئے خیالات اور تصوّرات کے لیے راہیں مسدود کر دی تھیں وہاں فکر و تخیّل کو ایسی افقی شکل عطا کر دی تھی کہ ارد گرد کی زندگی سے اس کے رشتے کمزور ہونے لگے تھے جس نے الفاظ کے ذخیرے کو بھی محدود کر دیا تھا۔

کسی زبان و ادب کی توانائی کا اندازہ محض اس بات سے نہیں لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں ایک ہی خیال اور ایک ہی احساس کو پیش کرنے کے لیے کتنے پیرایۂ بیان موجود ہیں اور اس میں مفرد الفاظ کی تعداد کتنی ہے۔ بلکہ زبانیں اپنی وسعت، توانائی اور لچک سے پہچانی جاتی ہیں کہ اس میں زندگی کی گوناگوں حقیقتوں اور مختلف پہلوؤں کو پیش کرنے کی کتنی وسعت اور قوت موجود ہے۔ اس کا ذخیرۂ الفاظ کتنا وسیع ہے اور اس میں دوسری زبانوں اور تہذیبوں سے اخذ و قبول کی کتنی صلاحیت ہے،

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

لیکن کسی زبان و ادب میں یہ قوت اور توانائی کہاں سے آتی ہے، اس کا منبع و مخرج کہاں ہے۔

کسی بھی زبان کا ایک سرسری سا جائزہ بھی اس حقیقت کو واضح کر دیتا ہے کہ طبقہ اعلیٰ زبان کو تراش خراش کر سبک و سڈول تو بنا سکتا ہے۔ اُسے نئی تشبیہات و استعارات سے سجا و سنوار تو سکتا ہے اس کی قوت متخیلہ کو تقویت تو پہنچا سکتا ہے لیکن ادب اور سماج کو نئی زبان عطا نہیں کر سکتا ہے۔ اس کے ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس میں لوچ، لچک اور آہنگ پیدا نہیں کر سکتا ہے۔ زبان کے حقیقی خالق تو عوام ہی ہوتے ہیں، جن کی زندگیاں فطرت سے قریب ہونے کے باعث حرکت و عمل کا پیکر ہوتی ہیں اور یہی حرکی قوتیں زبان کو وجود میں لاتی ہیں اور ان کے ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ کرتی ہیں جس کی وجہ سے زبان و ادب میں عصری زندگی سے آنکھیں ملانے اور نئے نئے تصوّرات و خیالات کو پیش کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے زبان و ادب کو عوام سے رشتہ قائم کرنا پڑتا ہے لیکن یہ عمل اکہرا، عارضی اور لمحاتی نہیں ہوتا ہے بلکہ زندہ زبانوں کے لیے اس رشتے کو بار بار استوار کرنا پڑتا ہے۔

اُردو میں نظیر اکبرآبادی پہلے شاعر تھے جنھوں نے اس حقیقت کا ادراک کرتے ہوئے اُردو زبان و ادب کا رشتہ ایسے وقت میں عوام سے جوڑا تھا جب نہ صرف دربار اور خانقاہ سے اس کا رشتہ کمزور ہو گیا تھا اور معیار بندی کے نام پر اُردو سے سیکڑوں الفاظ خارج کیے جا رہے تھے بلکہ فصیح اور غیر فصیح کی کثرتِ تکرار اُردو کے تخلیقی سوتوں کو بھی خشک کرنے لگی تھی اور نئے نئے خیالات اور تصورات کو پیش کرنے کے بجائے تمام تر توجہ اسلوب پر صرف کی جا رہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ خوبصورت اسلوب ادب کو خوشنما لباس تو عطا کر سکتا ہے لیکن اسے زندگی کے حقیقی حُسن اور بصیرت سے روشناس نہیں کرا سکتا ہے، اور سمندر کی طرح جذبات و خیالات کی اُمنڈتی اُبھرتی لہروں سے ہم آہنگ نہیں کر سکتا ہے۔

نظیر اکبرآبادی کا اُردو زبان و ادب پر کتنا بڑا احسان ہے کہ انھوں نے عوامی شاعر ہونے کے الزام سہے۔ ناقدری اور ذلت کو برداشت کیا لیکن انھوں نے اُردو زبان و ادب کا رشتہ عوام، عوامی زندگی، عوامی تہذیب و تمدّن، مشاغل، پیشوں اور روزمرّہ کی بول چال کی زبان سے قائم کر کے اس کا دامن اور ذخیرۂ الفاظ اتنا وسیع کر دیا کہ وہ بدلتے ہوئے سماج کی ضرورتوں کو پورا

کرنے کی متحمل ہوسکی۔

نظیر نے اپنی شاعری میں جن الفاظ کو استعمال کیا تھا ان میں بیشتر الفاظ اگرچہ اُردو کے اپنے ہی تھے جو صدیوں کی ریاضت کے نتیجے میں وجود میں آئے تھے لیکن طبقاتی رشتوں کے باعث ادب نے انھیں قبول نہیں کیا تھا یا پھر ایسے الفاظ تھے جنھیں معیار بندی کے نام پر ترک کردیا گیا تھا۔ یا پھر جو تہذیبی زوال، وسائل کی تبدیلی اور نئے پیشوں کے ساتھ وجود میں آرہے تھے یا نئے حالات میں جن کی معنویت میں اضافہ ہوگیا تھا۔ یا پھر وہ دوسری ان قریبی زبانوں اور بولیوں سے تعلق رکھتے تھے جن کو اُردو نے نظر انداز کردیا تھا۔ نظیر اکبرآبادی کی ان کوششوں کی وجہ سے جہاں اُردو زبان و ادب میں وسعت پیدا ہوگئی اور الفاظ کا ایک غیرمعمولی ذخیرہ جمع ہوگیا وہاں تہذیبی و لسانی ہم آہنگی کے لیے بھی نئے دروازے کھل گئے۔ پریم چند کے افسانوں کو اپنی زبان و بیان کے اعتبار سے نظیر اکبرآبادی کی اسی روایت کی توسیع کہا جاسکتا ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ نظیر اکبرآبادی فقیر منش سیلانی آدمی تھے جن کے قدم کسی ایک مقام پر ٹک ہی نہیں سکتے تھے۔ انھیں عوام اور پسماندہ لوگوں سے بھی ہمدردی تھی۔ وہ بدلتے ہوئے موسموں، میلوں ٹھیلوں، تیر تہواروں، مجموں اور بازاروں، تیرتھ استھانوں اور زیارت گاہوں سے بھی دلچسپی رکھتے تھے لیکن ان کے تجربے اور مشاہدے کا دائرہ صرف شہر و قصبات تک ہی محدود تھا جن میں رہنے والے لوگ کل آبادی کے دسویں حصّے سے بھی کم تھے۔ انھوں نے گاؤں اور دیہات میں رہنے والی آبادی اور ان کی تہذیب و معاشرت کی طرف کوئی توجہ نہیں دی تھی لیکن نظیر اکبرآبادی کے برعکس پریم چند نے اُردو ادب کا رشتہ عوام کے بجائے پورے سماج سے قائم کیا تھا جس میں تہذیبی اور لسانی سطح پر ایک بڑا حصّہ اُردو کے لیے اچھوتا اور اجنبی تھا۔ اس کے علاوہ اس میں پُرانے تہذیبی اداروں کے ساتھ وہ نوزائیدہ طبقہ بھی شامل تھا۔ جس نے نئے سیاسی، معاشی اور زرعی نظام کی کوکھ سے جنم لیا تھا۔ اس اعتبار سے زبان و بیان کی سطح پر پریم چند کی خدمات نظیر اکبرآبادی کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہیں اور ان کے یہاں الفاظ کا ذخیرہ بھی کہیں زیادہ وسیع ہے۔ نظیر اکبرآبادی کے یہاں اگر عربی، فارسی، سنسکرت، اُردو، ہندی کے علاوہ برج بھاشا اور راجستھانی کے الفاظ شامل ہیں تو پریم چند نے ان زبانوں اور بولیوں کے علاوہ اودھی، بھوجپوری، قنوجی اور انگریزی کے الفاظ کو بھی اپنے یہاں جگہ دی

ہے۔ انھوں نے اگر الفاظ کا تخلیقی استعمال کیا ہے اور حسب ضرورت نئی تراکیب وضع کی ہیں۔ پھ
انھوں نے عربی، فارسی اور سنسکرت کے ان غلط العام اور غلط العوام کو بھی اپنی تحریروں میں استعمال
کیا ہے جنھوں نے صدیوں کے رواج کے بعد معاشرے میں ایسی مخصوص شکل اختیار کر لی تھی کہ اگر انھیں
صحیح تلفّظ کے ساتھ ادا کیا جاتا تو اجنبی معلوم ہوتے۔ پریم چند کے یہاں حسب و نسب، رنگ و مذہب
اور طبقوں کی بھی کوئی تفریق نہیں ہے۔ انھوں نے مہذب شہری معاشرے کے ساتھ دیہی معاشرے
مزدور، کسان اور پسماندہ طبقہ کو بھی اپنے افسانوں میں پیش کیا ہے۔ ان کے افسانوں کا ایک بڑا
حصّہ طبقۂ نسواں کے مسائل اور سیاسی، سماجی اور اصلاحی تحریکوں پر بھی مشتمل ہے جس نے ان کے
افسانوں میں زبان و بیان کی سطح پر غیر معمولی تنوع اور وسعت پیدا کر دی ہے لیکن اس ہمہ گیریت
کے باوجود پریم چند کے افسانوں میں نظیر اکبر آبادی کی طرح زبان کی سطح پر طغیانی یا Explosion
اور اسلوب کی سطح پر آہنگ کا احساس نہیں ملتا ہے۔ کیا اس کی وجہ تہذیبی اور لسانی بُعد ہے یا
ان دونوں کے ذریعۂ اظہار یا میڈیم کا فرق ہے؟

اس میں شک نہیں ہے کہ نظیر اکبر آبادی نے جن زبانوں اور بولیوں سے الفاظ مستعار
لیے ہیں، ان سے اُردو کے قریبی تہذیبی روابط رہے ہیں جب کہ اودھی، بھوجپوری، قنّوجی اور اُردو
کے مزاج میں ہم آہنگی نہیں ہے۔ اس لیے پریم چند کے یہاں ان بولیوں کے الفاظ ان کی نثر میں
پوری طرح جذب نہیں ہو پاتے اور اپنی تعداد کی کثرت کے باوجود اجنبی ہی کہلاتے ہیں۔ لیکن اگر انھیں
نظر انداز کر دیا جائے تب بھی پریم چند کے یہاں ذخیرۂ لفظ کہیں زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں اس
فرق کا سبب میڈیم ہو سکتا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کے میڈیم یعنی شاعری میں چونکہ تفصیل و وضاحت کی
گنجائش نہیں تھی اس لیے الفاظ پرے کے پرے جماتے، صف باندھے سامنے آکھڑے ہوتے ہیں جبکہ
پریم چند کے افسانوں میں وہ نہ صرف بکھر جاتے ہیں بلکہ جذبہ و خیال اور قصّہ کے قالب میں ڈھل کر اپنی
اہمیت کھو بیٹھتے ہیں پھر نظیر اور پریم چند کے عہد کا بھی فرق ہے۔ نظیر کے زمانے میں زبان کو محدود
کیا جا رہا تھا جب کہ پریم چند سے قبل غالب، سرسیّد، حالی، نذیر احمد اور سرشار نے زبان و بیان
میں تبدیلی کی رفتار کو اس حد تک قابلِ قبول بنا دیا تھا کہ پریم چند کے یہاں اس کی رفتار فطری
معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی کی

ابتدائی دہائیوں کا ہندوستان زبان وبیان کی سطح پر ایسے تہذیبی، لسانی، جمہوری اور سیکولر رجحان کا مطالبہ کر رہا تھا جس میں شمالی ہند میں مروجہ زبانوں اور بولیوں کے الفاظ شامل ہوں اور مختلف مذاہب، تہذیب طبقوں اور علاقوں سے تعلق رکھنے والے افراد اپنی زندگی کا عکس دیکھ سکیں اور جو عصری زندگی کے تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ پریم چند کے افسانے ایسی ہی سیکولر اور جمہوری اقدار کے آئینہ دار ہیں۔

جہاں تک اسلوب کی سطح پر آہنگ کا سوال ہے تو نظیر اکبرآبادی زوال پذیر ٹھہرے ہوئے سماج کو جھنجھوڑنا چاہتے تھے جس کے لیے بلند آہنگی کی ضرورت تھی لیکن پریم چند کا حرکت پذیر سماج ترقی اور تعمیر کی راہ پر گامزن تھا جس کو جذبے کے مقابلے میں فکر کی زیادہ ضرورت تھی۔ اس لیے ان کی یہاں تعقل پسندی اور استدلال کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ پھر پریم چند اور ان کے عہد کے مسائل بھی نظیر اکبرآبادی سے کہیں مختلف تھے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ پریم چند اُردو کے ادیب تھے ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت بھی اُردو و فارسی میں ہوئی تھی انھوں نے اپنے تخلیقی اظہار کے لیے اُردو کو ہی ذریعہ بنایا تھا۔ ابتدا میں ان کی یہ بھی خواہش اور کوشش رہی تھی کہ وہ بھی محمد حسین آزاد اور رتن ناتھ سرشار کی طرح مرصّع اور مسجّع اُردو لکھیں اور اسے فارسی الفاظ، فارسی تراکیب اور تشبیہات واستعارات سے سجائیں اور سنواریں۔ چنانچہ پریم چند کے ابتدائی دَور کے افسانے اسی کاوش اور کوشش کا نتیجہ ہیں لیکن ان کی مجبوری یہ تھی کہ ان کا تہذیبی اور فکری پس منظر اودھی، بھوجپوری کا علاقہ تھا جس سے انھوں نے مواد اخذ کیا تھا۔ چنانچہ جب وہ اپنے مواد کو مرصّع و مسجّع نثر سے ہم آہنگ کرتے ہیں تو زبان وبیان کی سطح پر تضاد پیدا ہوجاتا ہے۔ اور وہ زبان اور تذکیر و تانیث کی غلطیاں کرجاتے ہیں جس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ اپنی عبارت کا آغاز نہایت کوشش اور کاوش سے کرتے ہیں لیکن جیسے جیسے عبارت آگے بڑھتی ہے کوشش کی جگہ روانی لے لیتی ہے اور بے ساختہ عام بول چال کے مُطابق زبان اور تذکیر و تانیث کا استعمال کرجاتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے اسلوب میں ناہمواری آجاتی ہے۔

پریم چند کے یہاں اسلوب کی سطح پر اس تضاد کے دیگر اسباب ہیں مثلاً ان کے ابتدائی دَور کے افسانوں خصوصاً تاریخی اور حب الوطنی سے متعلق افسانوں میں جذبہ و خیال کی فراوانی تو موجود ہے

لیکن مواد کمزور ہے اور ذاتی تجربہ اور مشاہدہ موجود نہیں ہے جس کی وجہ سے اسلوب ہی خصوصی توجہ مرکز بن جاتا ہے اور وہ جذباتی سطح پر مخاطب کے جذبات کو بیدار کرنے کی کوشش میں مصروف ہو جاتا ہے جس نے ان کے افسانوں میں فنی کمزوریاں پیدا کردی ہیں۔ لیکن یہ کمزوریاں ان کے بعد کے افسانوں میں بھی موجود ہیں۔ البتہ ان افسانوں میں انھوں نے اپنے وسیع تجربے اور تخیل کے ذریعہ اس خلا کو پُر کرنے کی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے بادی النظر میں ان افسانوں میں مواد اور مشاہدہ کی کمی محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ رومانی افسانے جو لوک کتھاؤں پر مشتمل ہیں کمزور اسلوب کی چغلی کھاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اس کے علاوہ دیہی پس منظر سے تعلق رکھنے کی وجہ سے منظر کشی بھی پریم چند کی کمزوری ہے اور جب ایسا موقع آتا ہے تو ان کا قلم بے باک ہو جاتا ہے اور وہ بے تکان رومانی نثر لکھتے چلے جاتے ہیں جس میں روحانیت کا پہلو بھی نمایاں ہو جاتا ہے اور جس سے گریز عرش سے فرش پر لا کر جھٹکے کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ پریم چند کے رومانی افسانوں کے یہ وہ پہلو ہیں جس کی وجہ سے انھیں نہ صرف فکر و فن بلکہ زبان و بیان کی سطح پر بھی طنز و تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے جس کا پریم چند کو بھی احساس تھا۔

پریم چند کی فکر و نظر میں جب گہرائی آئی اور تجربے و مشاہدے میں وسعت پیدا ہوئی اور انھوں نے خیالی قصوں اور فرضی واقعات کے بجائے اپنے اردگرد کی حقیقی زندگی کو افسانوں میں پیش کرنے کی کوشش کی تو انھیں زبان و اسلوب کی سطح پر دوسرے مسائل سے دوچار ہونا پڑا۔ انھیں احساس ہوا کہ وہ جس معاشرے اور سماج میں رہ رہے ہیں۔ اور جس کو وہ اپنے افسانوں کا موضوع بنانا چاہتے ہیں وہاں ہر سطح پر تصادم و کشمکش کی کیفیت موجود ہے اور اس آویزش نے جن جذباتی اور ذہنی رویّوں کو جنم دیا ہے اس میں جذباتی رویّوں کے اظہار کے لیے پہلے سے زبان اور اسلوب موجود ہے اور اس کے لیے داستان، ناول اور شاعری سے بھی زبان مستعار لی جاسکتی ہے لیکن ذہنی اور فکری رویّوں کے اظہار کے لیے کوئی اسلوب یا سانچے متعین نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو وہ خشک اور بے مزہ ہیں جنھیں عصری زندگی کے افکار و خیالات اور فکری رویّوں کے شگفتہ اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ یہ فکر آمیز اور شگفتہ زبان تو انھیں خود ہی وضع کرنی تھی۔ پھر پریم چند کا فن بھی تصادم، تقابل، امتزاج اور تعمیر سے عبارت تھا اور روایتی زبان ان کے فن کا ساتھ نہیں دے سکتی تھی۔ اس لیے پریم چند کو

عام بول چال کی زبان کو تراش خراش کر، لغت کی زبان کی پیوندکاری کی مدد سے ایسی زبان وضع کر تی بڑی ہو تجسس اور تشکیک کے اظہار اور علمی، ادبی اور فلسفیانہ انداز میں گفتگو کے لیے موزوں ہو سکتی تھی اور چونکہ متوسط طبقہ (جس کے خود پریم چند بھی ایک فرد تھے) بھی اپنے لیے ایسی زبان تلاش کر رہا تھا اس لیے پریم چند کو اپنی راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی۔ ان کے شہری زندگی سے تعلق رکھنے والے بیشتر افسانے اسی زبان اور اسلوب میں لکھے گئے ہیں جو فکر و فن، موضوع و مواد اور زبان و بیان کی ہم آہنگی کی وجہ سے ممتاز نظر آتے ہیں۔

پریم چند نے شہری زندگی سے تعلق رکھنے والے تقریباً ہر طبقے کو اور ان کے انفرادی و اجتماعی مسائل کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے۔ ان افسانوں میں وہ کہیں علمی، ادبی اور فلسفیانہ انداز سے گفتگو کرتے نظر آتے ہیں اور کبھی ان کے تضادات کو طنز و تنقید کا نشانہ بناتے ہیں اور کبھی ان کے مسائل کا نہایت سنجیدگی، ہمدردی اور دلسوزی کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں اور کبھی ان کے جذبۂ غیرت اور حب الوطنی کو للکارتے ہیں اور کبھی ان کے اخلاقی اور اصلاحی رجحان کو تقویت پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ غرضیکہ جتنے مسائل اور موضوعات تھے اسی کے مطابق انھوں نے زبان و بیان کو ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ادبی حسن و لطافت، سنجیدگی اور شگفتگی کا ہر جگہ خیال رکھا ہے۔ ان میں فکری گہرائی بھی ہے اور استدلال کی زیریں لہر بھی ہر جگہ موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شہری زندگی سے متعلق ان کے افسانے فکر و فن، زبان و بیان کے اعتبار سے بہتر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن تنقید سے یہ افسانے بھی محفوظ نہیں رہ سکے ہیں۔ ان افسانوں کے بارے میں عام اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے ہندی فارسی الفاظ، ہندی فارسی تراکیب، ہندی فارسی سابقوں اور لاحقوں کا استعمال کیا ہے اور بعض جگہ انھوں نے جملے کی ساخت کے مطابق روایت کے خلاف الفاظ کی نشست بھی بدل دی ہے جسے فصاحت کے اعتبار سے درست نہیں کہا جا سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ مذکورہ اعتراضات میں صداقت موجود ہے لیکن پریم چند تخلیقی فن کار تھے اس لیے انھیں بعض اوقات جہاں الفاظ کے تخلیقی استعمال کی ضرورت پیش آتی تھی وہاں انھوں نے زبان کے مقابلے میں فکر کے اظہار پر زیادہ توجہ صرف کی ہے۔ ایسی صورت میں زبان کی لغزش کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ پھر بول چال کی سادہ زبان کو استعمال کرنے والے فن کار کے لیے یہ کوئی

عیب بھی نہیں ہے ان ہی کے معاشرے میں جہاں فارسی الفاظ صدیوں سے رائج تھے وہاں اُردو کی مرکزیت ختم ہوتے ہی عوام ہی نہیں بلکہ تعلیم یافتہ طبقہ بھی فارسی الفاظ کو ہندی محاورے اور ہندی الفاظ کے ساتھ استعمال کرنے لگا تھا۔ ایسی صورت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ پریم چند واقعات و کردار کو تو قبول کر لیتے لیکن اس کی زبان، لب و لہجہ اور محاورے کو نظر انداز کر دیتے۔

پریم چند کے ان افسانوں میں زبان و بیان کی سطح پر ضرور تضاد پیدا ہو گیا ہے جس میں انھوں نے پس ماندہ طبقہ، مزدور اور کسانوں کے مسائل پیش کیے ہیں لیکن تعلیم کے عام نقدان کی وجہ سے ان کے مخاطب اعلیٰ اور متوسط طبقے کے افراد ہیں جس نے موضوع و مواد، فکر و اظہار اور زبان و بیان کی سطح پر بعض تضادات پیدا کر دیے ہیں لیکن پریم چند زبان و اسلوب اور کہانیت کے نام پر اپنے منصب کو کیسے فراموش کر سکتے تھے۔ یہ محض انسان دوستی ہی نہیں تھی بلکہ وہ اس حقیقت سے پوری طرح واقف تھے کہ یہی وہ جابر، غاصب اور استحصال پسند طبقہ ہے جس کے ضمیر کو بیدار کر کے ہی مقہور و مجبور عوام کے لیے کوئی راہ نکالی جا سکتی ہے جس کے لیے ان ہی کی زبان استعمال کرنا ضروری ہے۔ اس لیے وہ خواص کے سامنے عوام کی دُکھ بھری داستان پیش کرتے ہیں اور کبھی مماثلتوں کی تلاش میں دو متضاد معاشروں کو ان کی زبان میں بیان کرتے ہیں جس کی وجہ سے بعض اوقات ان کے ایک ہی افسانے میں دو متضاد اسلوب یکجا ہو گئے ہیں جسے زبان و اسلوب کی سطح پر بالکل نیا تجربہ کہا جا سکتا ہے۔ پھر اکثر ایسا بھی ہوا ہے ان افسانوں میں ایک کردار اعلیٰ طبقے سے اور دوسرا پس ماندہ طبقے سے تعلق رکھتا ہے جو واقعات و عمل سے کم اپنی زبان اور لب و لہجہ سے زیادہ پہچانا جاتا ہے جسے فنّی ضرورت ہی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن پریم چند بھی نظیر اکبرآبادی کی طرح خوش قسمت نہیں تھے کہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے۔ ملک کے تعلیم یافتہ طبقے نے بول چال کی زبان، عوام کی زبان کو ادبی زبان کی حیثیت سے تسلیم ہی کب کیا ہے بلکہ اس کے لیے خود ادیب بھی ذمّے دار ہیں۔

اُردو کے بیشتر ادیب و شاعر اگرچہ چھوٹے قصبات اور گاؤں سے تعلق رکھتے ہیں لیکن شہروں کی ملکیت بن جانے کے بعد وہ نہ صرف اپنے ماضی کے ورثے کو فراموش کر دیتے ہیں بلکہ اس طرح احساسِ کمتری کا شکار ہو جاتے ہیں کہ شہر کی زبان، شہر کا محاورہ، شرفاء کا اسلوب ان کے دل و دماغ پر اس طرح حاوی ہو جاتا ہے کہ بعض اوقات وہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں اور فطری زبان و اسلوب

سے محروم ہو جاتے ہیں پھر بھی کبھی دیہاتی لفظ یا دیہاتی محاورہ بے ساختہ ان کے یہاں در آتا ہے تو رسوائی کا سبب بن جاتا ہے۔ مصحفی و نذیر احمد کو بھی اس کے لیے کبھی معاف نہیں کیا گیا۔ لیکن پریم چند اس احساسِ کمتری میں کبھی مبتلا نہیں ہوئے۔ انھوں نے اپنے ماضی سے کبھی رشتہ منقطع نہیں کیا۔ پھر اب وہ زمانہ بھی نہیں رہا تھا جب دیہاتوں میں رہنے والوں کو ذلّت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی نے نہ صرف مزدور اور کسان کی حیثیت کو مستحکم کر دیا تھا بلکہ یہ یقین بھی دلا دیا تھا کہ ہندوستان کی آزادی اور نئے سماج کی تعمیر ان کے بغیر ممکن نہیں ہو سکے گی اور نئے زرعی اور معاشی نظام کے بعد یہ طبقہ ہمدردی کا مستحق بھی تھا لیکن یہ محض پریم چند کی انسان دوستی، سیاسی شعور اور ایک وسیع تر سماج کے تصوّر ہی نہیں تھا کہ انھوں نے عوام، مزدور اور کسانوں کے مسائل اور ان کی زبان کو ادب میں جگہ دی تھی بلکہ یہ ان کی فنّی مجبوری بھی تھی اور ان کے عہد کی لسانی ضرورت بھی تھی۔ پریم چند کی اس اُبھرتی ہوئی طاقت مزدور اور کسان نیز پسماندہ لوگوں پر ان کی گرفت ان کے اپنے عہد کے دیگر فن کاروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ مضبوط تھی اور وہ ان کی زندگی اور مسائل کو زیادہ روشن جزئیات اور حقیقت پسندانہ انداز میں پیش کر سکتے تھے۔ پھر انھوں نے دیہی معاشرے کو اس کی تہذیبی فضا، ان کے دُکھ سُکھ، آرزوؤں، حسرتوں کو ان کے پیشے اور ماحول کی نفسیات کے ساتھ ہی نہیں پیش کیا ہے بلکہ ان کے حوالے سے فطرت کے زندہ اور متحرک رشتوں کو بھی تلاش کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے افسانوں میں تنوع، تازگی، حُسن اور تاثیر میں اضافہ ہو گیا ہے۔ جس کے لیے ان ہی کی زبان میں فضا سازی کی بھی ضرورت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند کے افسانوں میں عوامی زبان عیب نہیں ہنر معلوم ہوتی ہے۔

جہاں تک لسانی اور ادبی ضرورت کا سوال ہے اس حقیقت سے کون واقف نہیں ہے کہ اُردو کے اگلی صف کے بیشتر الفاظ جاگیردارانہ تہذیب و تمدّن اور معنی کے مخصوص تصوّر کے ساتھ وابستہ ہونے کے باعث اپنی معنویت کھو چکے تھے لیکن عوام کی زبان فطرت کے قرب کی وجہ سے اب بھی اسی طرح حُسن و صداقت، تازگی، جوش اور قوت سے معمور تھی جس کو تراش خراش کر نئی ادبی زبان میں ڈھالا جا سکتا تھا اور اُسے نئے خیالات و تصوّرات کے شگفتہ اظہار کا ذریعہ بنایا جا سکتا تھا۔ پریم چند نے زبان و بیان کی سطح پر خلا کو پُر کرنے کے لیے یہی راہ اختیار کی۔ انھوں نے اگر عام بول چال کی زبان کو ادبی

زبان بنا کر اس پر احسان کیا تھا تو پریم چند نے اس سے بہت کچھ حاصل بھی کیا۔ عوام کی زبان میں مافی الضمیر کو کم سے کم الفاظ میں براہ راست ادا کیا جاتا ہے اور بعض اوقات جملوں کو ادھورا چھوڑ دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے زبان غیرضروری تصنّع و تکلّف اور الفاظ سے محفوظ رہتی ہے۔ عوام کی زبان کے پیچھے صدیوں کا انسانی تجربہ بھی پوشیدہ ہوتا ہے جو ضرب الامثال، محاوروں اور کلیوں میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ پریم چند نے اپنے افسانوں میں سماج کی تشکیل نو کے لیے جہاں فاضل قوتوں کا استعمال کیا ہے وہاں زبان کی سطح پر بھی عوامی زبان کے اس فاضل ذخیرے کے امکانات کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے۔ کبیر اور نظیر اکبرآبادی کے بعد وہ واحد ادیب ہیں جنھوں نے عوام کی زبان سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ ان کے افسانوں میں زبان و بیان کی تازگی، حسن، تاثیر، ایجاز و اختصار اور کلیہ سازی اسی عوام کی زبان کی دین ہے جس نے ان کے افسانوں میں جامعیت اور وقار پیدا کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند کے وہ افسانے جن میں دیہی معاشرے، مزدور، کسان اور پسماندہ طبقہ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ فکر و فن، موضوع و مواد، زبان و بیان کی ہم آہنگی کی وجہ سے شاہکار نظر آتے ہیں۔ پریم چند کی دیہی معاشرے، اس کی نفسیات اور جزئیات پر گرفت اتنی مضبوط ہے کہ معمولی سا پہلو بھی ان کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا اور بعض اوقات یہی معمولی پہلو ان کے افسانوں میں دوررس نتائج کا حامل ہوتا ہے۔ جزئیات کا انتخاب اور اس کا فن کارانہ استعمال پریم چند کا ایسا پہلو ہے جو نہ صرف افسانے کی اندرونی فضا کو روشن کر دیتا ہے بلکہ ان کے اسلوب کو بھی متاثر کرتا ہے۔

پریم چند کے وہ افسانے جن میں مزدور، کسان اور پسماندہ طبقہ کو موضوع بنایا گیا ہے انھیں زبان و بیان کے اعتبار سے تین حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ افسانے جن کے مخاطب متوسط یا اعلیٰ طبقے کے تعلیم یافتہ افراد ہیں۔ دوسرے حصّے میں وہ افسانے آتے ہیں جن میں ایک کردار عوام یا پسماندہ طبقے سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن ان میں افضلیت صرف ان ہی افسانوں کو حاصل ہے جنھیں پریم چند نے فنّی تقاضوں کے مطابق قارئین سے بے نیاز ہو کر تخلیق کیا ہے۔ ان میں تمام کردار دیہی معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ان افسانوں میں موضوع و مواد اور زبان و بیان کی سطح پر کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔ اس طرح کے افسانوں میں تشریحی عبارتیں بھی نہایت مختصر ہیں اور اگر کہیں کوئی مبصر و مفسّر موجود بھی ہے تو اس نے خود کو اسی فضا میں ڈھال لیا ہے جس کی وجہ سے پورا افسانہ اوّل تا آخر

ایک سانچے میں ڈھلا ہوا نظر آتا ہے۔ پوس کی رات، مزارِ آتشیں، راہِ نجات، سجان بھگت اور مالکن وغیرہ پریم چند کے ایسے ہی افسانے ہیں۔ جن میں کہیں جھول نظر نہیں آتا ہے۔ جن کے مطالعے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ پریم چند کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا۔ ان کی زبان و بیان پر اب تک جو تبصرے کیے گئے ہیں ان میں عموماً شہری زندگی سے تعلق رکھنے والے افسانوں کو شامل کیا گیا ہے اور دیہی معاشرے کے تعلق رکھنے والے افسانوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان افسانوں کی زبان میں اودھی اور بھوجپوری کے عناصر شامل ہیں لیکن ان عناصر کی وجہ سے جس طرح ان افسانوں کو اُردو ادب سے خارج نہیں کیا گیا ہے اسی طرح اس ملواں زبان کے امکانات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ پریم چند کے ان افسانوں کی نثر میں نہ صرف تخلیقی حسن موجود ہے بلکہ اس کے اسلوب میں بھی غیر معمولی فطری سادگی اور قوتِ اظہار موجود ہے، جس کا علیحدہ سے تجزیہ کیا جانا چاہیے تاکہ اس طاقت ور اسلوب کو اُردو میں ڈھالا جا سکے۔

پریم چند نے آنکھ بند کر کے عام بول چال اور عوام کی زبان کو ادب کا حصّہ نہیں بنایا ہے بلکہ ان ہی الفاظ کو قبول کیا ہے جو تھوڑی سی اور تراش خراش سے ادب کا حصّہ بن سکتے تھے اور روانی و شگفتگی میں اضافہ کر سکتے تھے یا جن کے ذریعے مافی الضمیر اور خیالات و جذبات کی ادائیگی میں مدد مل سکتی تھی یا پھر جن سے کردار کی شناخت وابستہ تھی لیکن جو الفاظ ان گھڑ بولیوں سے تعلق رکھتے تھے یا غلط تلفظ کے ساتھ بولے جاتے تھے اور جن پر مقامی بولیوں کی گہری چھاپ تھی۔ پریم چند نے ایسے الفاظ کو فضا سازی، کردار نگاری اور مکالمہ نگاری کی شکل میں علیحدہ استعمال کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے افسانوں کا وقار برقرار رہتا ہے۔ البتہ طبقۂ نسواں کی زبان، روزمرّہ اور محاوروں کے استعمال میں کوئی امتیازی پہلو نمایاں نہیں ہے۔

پریم چند نے زبان و بیان کے استعمال میں موقع محل، موضوع و مواد اور ٹیکنک و ہیئت کا بھی خیال رکھا ہے۔ انھوں نے کہیں تجسّس کو بیدار کرنے، کہیں تشکیک کی فضا کو نمایاں کرنے کے لیے اور کہیں مواد کی قلّت سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کے لیے استفہامیہ لب و لہجہ بھی اختیار کیا ہے تو کہیں تشریحی و توضیحی انداز، آپ بیتی اور مکتوب نگاری کا سہارا لیا ہے۔ انھوں نے اپنے افسانوں میں ڈرامائی کیفیت بھی پیدا کی ہے جس کی وجہ سے ان کے یہاں خاصا تنوع پیدا ہو گیا ہے۔

پریم چند کے افسانوں کی زبان اور اُن کا اسلوب اتنا سادہ بھی نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔ وہ اکثر فارسی الفاظ، تشبیہات، استعارات اور تراکیب بھی استعمال کرتے ہیں اور سادگی کے باوجود اس میں ادبی حسن اور لطافت کی چاشنی بھی موجود رہتی ہے اور فکر میں گہرائی اور تہ داری بھی ہوتی ہے اور بعض اوقات خیال اتنا پیچیدہ ہوتا ہے کہ آسانی سے گرفت میں نہیں آتا ہے۔ لیکن ان کے جملے اس قدر مختصر اور ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اور الفاظ کی ترتیب میں ایسا نظم وضبط اور جملوں میں داخلی اور خارجی ربط ہوتا ہے کہ ذہن کہیں بھٹکنے نہیں پاتا۔ اور ارضیت کے علاوہ استدلال کی زیریں لہر اس طرح مسلسل ساتھ رہتی ہے کہ ذہن کسی جھجک کے بغیر انھیں آسانی سے قبول کر لیتا ہے اور پھر تقریباً ہر پیراگراف کا اختتام کسی ایسے جذباتی جملے پر ہوتا ہے کہ تعقل پسندی شگفتگی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

پریم چند دل سے پہلے دماغ پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں اس لیے خارجی حوالوں سے اپنی بات شروع کرتے ہیں پھر خارجی عمل بتدریج باطن میں سرایت کرنے لگتا ہے اور فکر کو ایسے جذباتی رویوں میں تبدیل کر دیتا ہے کہ دل و دماغ کے درمیان فصل باقی نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلوب کو عموماً رومانیت اور حقیقت نگاری کے حسین امتزاج سے تعبیر کیا جاتا ہے جس میں ہر فرد کے لیے اس کے ذوق کے مطابق غذا موجود ہے اور اس کے آئینے میں حرکت پذیر سماج کا عکس بھی دیکھا جا سکتا ہے جس کی وجہ سے پریم چند کی معنویت آج بھی برقرار ہے۔

بقیہ: اندلس میں عربی نثر نگاری

مصطفیٰ صادق الرافعی۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ ۳/۲۷۶

شوقی ضیف۔ الفن و مذاہبہ فی النثر العربی، صفحہ ۳۱۷

ابن عذاری ۔ البیان المغرب ۲/۶۷

المقری۔ نفح الطیب ۲/۱۱۲

۵ احمد هیکل۔ الادب الاندلسی، صفحہ ۳۳

۶ عمر فروخ: تاریخ الادب العربی ۴/۲۰۰

اندلس میں عربی نثرنگاری

(۱)

اندلس کی اسلامی تاریخ سیاسی اور علمی اعتبار سے ہمیشہ مطالعہ کی دلچسپی کا سبب رہے گی۔ سیاسی عروج وزوال اور علمی و ثقافتی ترقی وتنزلی دونوں اعتبار سے اندلس کی اسلامی تاریخ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ وہ باعثِ فخر بھی ہے اور باعثِ عبرت بھی۔ اس حیثیت سے باعثِ فخر ہے کہ اندلس کے مسلمانوں کی دینی، علمی، تہذیبی اور ثقافتی ترقی نے یورپ کو نئی زندگی، نئی حرارت اور نئی روشنی عطا کی اور مسلمانوں کے علم وثقافت کی شعاعوں نے اہلِ یورپ کو ظلمت وتاریکی کی گہری نیند سے بیدار کیا۔ اور اندلس کی اسلامی تاریخ باعثِ عبرت اس لیے ہے کہ پوری دنیا میں مسلمان جہاں بھی آباد ہوئے اندلس ہی وہ سرزمین ہے جہاں سے اسلام اور مسلمان دونوں ناپید ہو گئے۔ اور دنیا کے بہت سے گوشوں میں مسلمانوں کو اسی طرح ختم کرنے کی عملی سازش کا نمونہ بن گیا۔ موجودہ دور کے مسلمان اندلس کی تاریخ سے سبق حاصل کریں، دین پر عمل اور اتحاد پیدا کریں، علمی و ادبی ترقی کو مشعلِ راہ بنا کر پھر دنیا میں علمی و ادبی سربلندی کے لیے جدوجہد کریں اور علمی و ادبی خدمات سے دنیا کی نگاہیں خیرہ کر دیں تو شاید اندلس کا حشر کہیں اور نہ پیش آئے۔

اندلس کی علمی و ادبی تاریخ اپنے قیمتی خزانے کی وجہ سے نہایت اہمیت کی حامل ہے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، تاریخ، جغرافیہ، علمِ کلام، منطق وفلسفہ، ریاضی، صرف ونحو، نظم ونثر اور تنقید

ڈاکٹر محمد اقبال حسین ندوی، شعبۂ عربی، سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

غرض کہ تمام ہی موضوعات پر اہلِ علم نے گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ لیکن مسلمانوں کو مٹانے کے ساتھ ان کی علمی وادبی سرمائے کے ایک حصّے کو بھی دشمنانِ اسلام نے ضائع کر دیا۔ علمی وادبی سرمایہ جو مخطوطات کی شکل میں اہلِ علم اور امراء کے ذاتی کتب خانوں میں محفوظ تھے وہ بھی باقی نہیں رہ سکے۔ اندلس کے علم وادب کا بہت تھوڑا حصّہ عربی زبان وادب کے علمی سرمائے کی حیثیت سے محفوظ رہا اور اہلِ علم اس سے مستفید ہو سکے۔

عربی نثر اندلس کے علمی وادبی سرمائے کا ایک حصّہ ہے۔ عربی نثر نگاری نے اندلس میں کافی ترقی کی اور ادبی سرمائے کی حیثیت سے اہمیت حاصل کی، اندلسی نثر پر مشرقی ادباء کے اسالیب اور زبان وبیان کا اثر بہت گہرا ہے۔ اس کے باوجود اس میں فکر وخیال اور شخصیات کے نقوش اور عکس کی انفرادیت پائی جاتی ہے اور کمیت وکیفیت دونوں اعتبار سے قابلِ توجہ ہے۔

سیاسی پس منظر

اندلس میں اسلامی تاریخ کی ابتدا اس وقت ہوئی جب اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک نے ۸۶ھ میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اور اس نے افریقہ اور مغرب کے علاقے کو مصر کی ریاست سے الگ کر کے موسیٰ بن نصیر کو اس کا والی بنایا۔

موسیٰ بن نصیر نے اندلس پر دو سال میں متواتر دو حملے کرائے۔ ایک حملہ یلیان (جو کہ اندلس کے معزول شدہ بادشاہ قوط کی صاحبزادی کا شوہر تھا) کی قیادت میں ۹۱ھ میں کرایا۔ اور دوسرا حملہ اپنے غلام طریف کی قیادت میں ۹۲ھ میں کرایا۔ پھر موسیٰ بن نصیر نے اپنے غلام طارق بن زیاد کی قیادت میں اندلس پر حملہ کرایا اور طارق بن زیاد نے اندلس کے ایک بڑے حصّے کو فتح کر لیا۔ اکہ کا معرکہ اہم تھا۔ اس کو سر کرنے کے بعد اندلس کی سرزمین پر وہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ اسپین کی قوم نے عربوں کا گرمجوشی سے خیر مقدم کیا۔ اس لیے کہ وہاں کی قوم اپنے حکمراں قوط کی ظلم وزیادتی اور فساد و شر انگیزی سے عاجز آچکی تھی۔ مسلمان فوج کے بلند اخلاق، دین داری، شرافت و انسانیت نے ن کو بے حد متاثر کیا اور اندلس کے عوام نے ان کی حکومت وسیادت کا دل وجان سے ر مقدم کیا۔

اندلس کی سیاسی تاریخ مختلف مراحل سے گزرتی رہی ہے:

۱۔ طارق بن زیاد کی فتح اور اُموی حکومت کے باقاعدہ قیام ۹۳ھ اور ۱۳۸ھ کے درمیان کی مدّت "والیوں کے عہد" سے موسوم ہے اس لیے کہ اموی حکومت کی طرف سے مقرّر کردہ والی ہی اس مدّت میں حکومت کرتے رہے۔

۲۔ عبدالرحمٰن الداخل نے جب ۱۳۸ھ میں اموی حکومت اندلس میں قائم کی، اس وقت سے ۳۱۶ھ تک کی مدّت "امراء کے عہد" سے معروف ہے۔

۳۔ عبدالرحمٰن ناصر ۳۰۰ھ میں حکمراں ہوا اور اس نے ۳۱۶ھ میں اپنے لیے خلیفہ کا لقب اپنایا۔ اسی وقت سے "عہدِ خلافت" کی ابتدا ہوئی اور یہ عہد ۳۶۶ھ میں ختم ہوگیا۔

۴۔ اموی حکومت کا ۴۲۲ھ میں خاتمہ ہوگیا۔ لیکن اس سے قبل ۳۶۶ھ سے ۳۹۲ھ تک منصور بن عامر کے ظلم و بربریت کی وجہ سے اندلس کے عوام نازک دور سے گزرے۔ منصور کے بعد پورے اندلس میں ہر طرف بدامنی کا دور شروع ہوگیا۔ اور لاقانونیت نے پورے ملک کو طوائف الملوکی کے دہانے پر کھڑا کردیا۔ یہاں تک کہ اموی خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا۔

۵۔ ۳۹۲ھ میں ملوک الطوائف کا عہد شروع ہوا۔ اندلس میں کئی مستقل چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم ہوگئیں، اور ہر ایک حکومت پر مطلق العنان حکمراں قابض ہوگیا اور یہ صورتِ حال اُس وقت ختم ہوئی جب یوسف بن تاشفین کی قیادت میں ۴۸۳ھ میں مرابطین نے اندلس پر قبضہ کرلیا۔

۶۔ جب ۵۴۱ھ میں موحدین نے اندلس پر قبضہ کیا تو اس کے ساتھ ہی مرابطین کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا۔ موحدین کی آمد کے بعد خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ جن علاقوں میں مسیحی اکثریت میں تھے، انھوں نے اس پر قبضہ کرنا شروع کردیا، یہاں تک کہ ۶۶۳ھ میں مسلمانوں کی حکومت غرناطہ کے مختصر علاقہ تک سمٹ کر رہ گئی۔

۷۔ ابن الاحمر جس نے غرناطہ پر قبضہ کرکے مسلم حکومت کا وجود باقی رکھا تھا۔ وہ مختصر سی حکومت جو تقریباً ایک شہر تک محدود تھی وہ بھی ۸۹۷ھ میں عالم وجود سے ناپید ہوگئی۔ مسلمانوں کی ناعاقبت اندیشی، آپسی اختلاف، بے راہ روی، دینی اعمال سے غفلت اور عیش کوشی نے اس سرزمین سے اسلام اور مسلمانوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کردیا۔[1]

معاشرہ

اندلس کی سرزمین پر عربی زبان اسی طرح پروان چڑھی جس طرح سرزمین عرب سے متصل بغداد اور دوسرے علاقے ہیں۔ اندلس کا وہ معاشرہ اور سوسائٹی جس میں عربی زبان کو فروغ حاصل ہوا اور علوم وفنون کا ذخیرہ عالم وجود میں آیا اس میں چار عناصر جمع تھے ؛

۱۔ عرب قوم جنھیں حکمراں طبقے سے تعلق رکھنے اور اہل اندلس پر حکومت کرنے کا شدید احساس تھا' اور ساتھ ہی بربر قوم جو اُن کے ساتھ اندلس گئی تھی ان پر بھی حکومت کرنے کا احساس تھا' انھیں اسلام میں داخل کرنے کے علاوہ عربی زبان کی فوقیت پر بھی اُن کو ناز تھا۔

۲۔ بربر قوم عربوں کے ساتھ اندلس گئی اور اندلس کو فتح کرنے میں عربوں کا ساتھ دیا۔ اپنی سادگی، مسلمان ہونے، قبائلی عصبیت اور شجاعت و بہادری میں عربوں ہی کی خصوصیات کی حامل تھی۔ ان ہی اوصاف کی وجہ سے عربوں کو مغرب فتح کرنے میں سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

۳۔ اسپینی جو اندلس میں آباد تھے وہاں کے اصلی باشندے تھے' وہ مسیحی تھے اس لیے ان کو یہ احساس تھا کہ عرب اور بربر غیر ملکی ہیں جو ان پر حکمرانی کر رہے ہیں۔ اس ملک کی حکومت کے زیادہ حقدار وہ خود ہیں۔

۴۔ اندلس کے مُسلم معاشرے میں چوتھا عنصر ان لوگوں کا تھا جو خالص عربی نسل کے نہیں تھے۔ بلکہ ان عربوں کی اولاد تھے جنھوں نے بربر عورتوں' اندلسی خواتین یا صقلیہ کی عورتوں سے نکاح کر لیا تھا' اور ان سے اولاد پیدا ہوئی تھی' عربوں نے کیوں ان عورتوں سے نکاح کرنا پسند کیا۔ احمد امین لکھتے ہیں ؛

> "عربوں نے نکاح کرنا اس لیے پسند کیا کہ اندلس اور بربر کے حُسن وجمال' خوبصورت چہرے' ریشمی سنہری زلفوں اور نیلی آنکھوں نے ان کو موہ لیا' ان خوبیوں کو عرب بہت پسند کرتے تھے اور ان کے لیے ان میں جدّت کی لذّت بھی تھی۔" [۲]

[illegible]رت میں وحدت

اندلس کے معاشرے میں مختلف عناصر کے باوجود عربی زبان نے اس قدر ترقی کس طرح کی ؟

عرب مصنفین کی رائے ہے کہ جو عرب اندلس منتقل ہوئے انھوں نے اپنی ثقافت نہیں چھوڑی۔ انھوں نے مقامی ثقافت کو متاثر کرنے کی کوشش کی اس سے متاثر ہونے کی نہیں۔[۳۲] انھوں نے عربی زبان اور مذہبِ اسلام کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا، اس وجہ سے ایک مشترکہ تہذیب، ماحول اور ثقافت کے باوجود عربی زبان اور اسلام کو فروغ حاصل ہوا۔

اس سلسلے میں مستشرقین کی رائے مختلف ہے، ان کی رائے ہے کہ مسلم دورِ حکومت میں اندلس کی پوری آبادی خالص اسپین کے مسلمانوں کی تھی۔ اندلسی باشندے جو مسلمان ہوئے تھے، وہی آباد تھے۔ ان میں نہ تو عرب تھے اور نہ مشرق سے آکر کوئی آباد ہوئے تھے، بلکہ اندلس کے مغربی باشندے تھے۔ انھوں نے دینِ اسلام قبول کر لیا تھا اور عربی زبان کو اپنا لیا تھا۔[۳۳]

مستشرقین نے یہ مفروضہ اس لیے قائم کیا تاکہ مسیحیوں نے اسلام کو مٹانے اور مسلمانوں کو تباہ کرنے کے لیے جو کچھ کیا اس کے لیے جواز ثابت کر سکیں، لیکن ان مستشرقین سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ عربوں کی خواہ جو بھی تعداد ہو ان کی ہجرت کے بغیر اندلس کی اتنی بڑی آبادی کس طرح مسلمان ہوئی؟ اسلامی تہذیب و ثقافت عام ہوئی؟ اور عربی زبان وہاں کی زبان بن گئی؟ یقیناً اس سوال کا کوئی معقول جواب ان کے پاس نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اہلِ زبان کی آبادی کے بغیر کوئی بھی زبان دوسری سرزمین پر عام نہیں ہو سکتی ہے، ان کا مذہب اور کلچر دوسروں کو متاثر نہیں کر سکتا ہے۔

عربوں کے اندلس میں آباد ہونے اور مستقل حکومت قائم ہونے کے باوجود ان کا رشتہ مشرق سے نہیں ٹوٹا۔ ان کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی کا تعلق اس سے باقی رہا۔ یہی وجہ ہے کہ مشرقی تہذیب و ثقافت میں جو تبدیلی اور ترقی ہوتی رہی، اس کا اثر اندلس کی تہذیب و ثقافت پر پڑتا رہا۔ موسیقی اور سرود تک پر اس کا اثر پڑا۔ پھر بھی اندلسی معاشرہ و تہذیب اور اجتماعی زندگی کی اپنی کچھ نمایاں خصوصیات بھی ہیں، جغرافیائی ماحول کے اثر سے اس میں انفرادیت پیدا ہو گئی ہے۔

علمی زندگی اور علمی ماحول

اندلس کی علمی زندگی اور اس کا علمی ماحول مشرق سے زیادہ مختلف نہیں تھا۔ مشرق میں جو بھی

علمی کارنامے انجام دیے جاتے تھے اہلِ اندلس اس سے بھرپور استفادہ کرتے تھے اور ان علمی کارناموں پر کافی اعتماد کرتے تھے۔ اس کا اثر اہلِ اندلس کے علمی کارناموں میں بخوبی محسوس کیا جاتا تھا۔ اندلس کے مسلمانوں نے عربی زبان کی ترویج اور مشرقی علوم کی اشاعت میں اس قدر دلچسپی لی کہ پہلی صدی ہجری میں اندلس کے نصاریٰ جو مقامی لاطینی زبان بولتے تھے، روزانہ کی زندگی استعمال کرتے تھے اور اس کو لکھتے تھے۔ کنیسہ سے متعلق دستاویزات، تحریروں اور تقریروں میں خاص طور سے استعمال کرتے تھے، لیکن چوتھی صدی کی ابتدا تک عربی زبان وثقافت کا اس قدر رواج ہوا کہ اہلِ اندلس نے لاطینی زبان کو خیرباد کہا اور اس کی جگہ عربی زبان کو اپنا لیا، اور عربی زبان عام ہوگئی، اہل اندلس کی زندگی میں عربی زبان کے ساتھ مشرقی علوم وفنون داخل ہوگئے اس لیے کہ مسلمانوں نے عربی زبان اور مشرقی ثقافت کو اپنی زندگی کا لازمی جزو بنالیا۔ اندلس کی علمی زندگی پر روشنی ڈالتے ہوئے شوقی ضیف رقمطراز ہیں :

> "اندلس کے عربوں نے اپنی علمی زندگی میں اندلس کے اعتبار سے کوئی واضح علامت پیش نہیں کی بلکہ ان کی علمی زندگی کا بیشتر حصہ وہ ہے جو کچھ انھوں نے مشرق سے حاصل کیا اور مشرقی علمی خزانہ اپنے ملک کو منتقل کیا۔ اس میں فقہ، علومِ دینیہ زبان، قواعد، فلسفہ اور طب سب ہی کچھ شامل ہیں۔ اس سلسلے میں اموی خلفاء نے ان کا تعاون کیا۔ عبدالرحمٰن ناصر اور اس کے لڑکے حکم کا نام سرِفہرست ہے، کہا جاتا ہے کہ اس کے پاس ایک کتب خانہ تھا جس میں لاکھوں کتابیں تھیں[۵]"

عمر فروخ اس طرح تحریر کرتے ہیں :

> "بنو امیہ کے حکمران اندلس کی سرزمین قرطبہ میں یہ تصوّر کرتے تھے کہ ان کی یہ حکومت ان کے دمشق وشام کی حکومت ہی کا ایک حصہ ہے جس کا سلسلہ جاری ہے۔ دینی روح کے علاوہ اس قومی عصبیت کی وجہ سے تمام اہلِ اندلس اجتماعی زندگی، فقہ، علوم اور فکر وادب کے میدان میں مشرق کو اپنا رہبر اور مثالی نمونہ سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے کسی کو اس بات پر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ نظم ونثر دونوں اصناف میں اندلسی ادب لفظی اور معنوی خصوصیات میں بظاہر مشرقی ادب سے مختلف نہیں ہے۔"[۶]

اندلس میں نثرنگاری کی ابتدا اور ارتقاء

جب مشرقی عربی نثر کے ارتقار کی روشنی میں اندلسی نثر کا جائزہ لیتے ہیں تو بڑی مشابہت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ابتدائی دور کے خلفاء اور امراء کے مکتوبات اسلوب کے اعتبار سے مشرق میں اموی دور کے خلفاء اور امرار کے مکتوبات مختلف نہیں ہیں۔ اندازِ تحریر بہت حد تک مشابہ ہے۔ اس کے بعد عبداللہ بن مقفع کی تحریروں میں جو تبدیلی آئی ہے اور اس نے جس نفسیاتی تحلیل اور معانی کی طرف توجہ دی ہے وہی اندازِ تحریر اور تبدیلی ابن حزم کی تحریروں میں اندلس میں ملتی ہے۔ پھر جاحظ کا اسلوب ان اہل علم اور ادبار کی تحریروں میں پوری طرح محسوس کیا جاسکتا ہے۔ جنھوں نے مشرق سے اندلس کا سفر کیا اور وہاں کی علمی و ادبی سرگرمیوں میں شامل ہوگئے۔ ان میں صاعد بن حسن بغدادی کا نام قابلِ ذکر ہے۔ اس کی تحریر جاحظ کی تحریر سے ملتی جلتی ہے۔ جس طرح جاحظ معانی کے ساتھ کھیلتا ہے اور معانی میں وسعت و گہرائی پیدا کرتا ہے۔ سجع کی پابندی نہیں کرتا ہے وہی باتیں صاعد کی تحریر کی خصوصیات ہیں۔

جب مشرق میں بدیع الزماں ہمدانی اور حریری نے اپنے مکتوبات اور مقامات میں سجع اور تصنع کا ایک خاص اسلوب اپنایا تو اندلس کے ادبار نے بھی ان کی تقلید میں ان کا اسلوب اپنایا۔ اس کی مثال ابن شہید کی کتاب التوابع والزوابع میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اسی طرح ابن العمید کے اسلوب کی صنعت گری اور صنائع وبدائع سے بھرپور اسلوب سامنے آیا تو اس کی اتباع میں ایک ادبی اسکول وجود میں آگیا، اندلس کے اہل قلم نے اس ادبی اسکول کے اسلوب کو قبول کیا۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ یہ اسلوب ان کے ذوق و مزاج کے مطابق ہے، ان کے مکتوبات اور ان کی تصنیفات وتالیفات اس پیرایۂ بیان اور اسلوب کی ترجمان ہیں۔ ابن بسام کی الذخیرۃ فی محاسن اھل الجزیرۃ۔ اس کے علاوہ ابن حیان کی المقتبس جو دس جلدوں میں لکھی گئی تھی ضائع ہونے کے بعد جس کا تھوڑا حصہ موجود ہے، اور المتین جو ساٹھ جلدوں میں تحریر کی گئی تھی۔ اور التاریخ الکبیر کے نام سے مشہور ہوئی وہ بھی ضائع ہوگئی، اس کے بعض اجزاء کو ابن بسام نے الذخیرۃ میں، ابن الخطیب نے الإحاطة فی أخبار غرناطة میں اور مقری نے نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب

میں نقل کیا ہے، اسی طرح ابن خاقان کی مطمح الأنفس فی صلح الأندلس کی عبارتوں سے اندلس کے اس عہد کے ادبار کے مسجع و مقفّیٰ سے پر اسلوب کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ بہت کم ادبار ہیں جنھوں نے اس اسلوب سے گریز کیا ہے اور سادہ اسلوب اپنانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں ابو القیسی (الفتح المقدسی میں) اور عماد اصفہانی نے اپنی تحریروں میں اپنایا ہے۔ اندلسی ادبا کی تحریروں میں جو کچھ ابتکار یا جدّت نظر آتی ہے، مشرقی اثرات کے ساتھ اس میں ان کی شخصیت کے اظہار، ذہانت، ذکاوت اور فطری صلاحیتوں کی عکاسی ہے۔

اندلسی نثر میں ادب انشائی اور ادب وصفی دونوں طرح کی نثر پائی جاتی ہیں۔ ادب وصفی میں اس قسم کی نثر شامل ہے، جس کا موضوع علوم اور معارف ہوتے ہیں لیکن اس کو ادبی اسلوب اور پیرایۂ بیان میں پیش کیا جاتا ہے اور وہ ادب عام طور پر موضوعی ہوتا ہے۔ اس میں دوسروں کے اقوال و آثار پیش کیے جاتے ہیں لیکن ادیب کی شخصیت کے اظہار اور اس کے ذوق کی تاثیر سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ قاری اور سامع کے لیے موثر بھی ہوتا ہے اور ادب انشائی یا خالص ادب میں وہ نثر شامل ہوتی ہے جس میں وجدان و احساسات کی ترجمانی، تجربات کی عکاسی اور فکر و خیال کی تصویر کشی کی جاتی ہے لیکن معارف علمیہ کم سے کم ہوتے ہیں۔ اس قسم کا ادب ذاتی ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں اس انسان کی شخصیت کی تصویر کشی کی جاتی ہے، جس کو ہم دیکھتے ہیں اور جس کی زندگی کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اس ادب میں انسان کی شخصیت اور اس کی زندگی کی تعبیر و تشریح ہوتی ہے اور خوبصورت کینوس میں حیاتِ انسانی کی جلوہ نمائی ہوتی ہے اس لیے اس صنف ادب کا موضوع فطرت اور انسان ہوتا ہے جسے شاعر اور نثر نگار تخیّل کے آئینے میں سجاکر پیش کرتا ہے اور اس میں انسانی احساسات و جذبات، خوشی و غم، سرور و الم، محبت و نفرت، پسندیدگی و ناپسندیدگی، حیرت و استعجاب کا ملاجلا ردّعمل ہوتا ہے۔ وہی باتیں قاری اور سامع کے لیے تاثیر کا سبب بنتی ہیں اور اس میں اسلوب کے جمالیاتی عناصر اور معانی کے اسرار پوشیدہ ہوتے ہیں۔

اندلس میں نثر تصنیف و تالیف سے قبل

درحقیقت اندلس میں نثر نگاری خلیفہ عبدالرحمٰن ناصر کے عہد میں چوتھی صدی ہجری میں

پروان چڑھی اور بڑے نثر نگار وجود میں آئے۔ لیکن نثر نگاری کی خدمات اس سے قبل بھی پائی جاتی ہیں۔ ۹۲ھ سے ۱۳۸ھ تک کا دور جو کہ والیوں کے عہد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی بڑا علمی و ادبی کارنامہ سامنے نہیں آیا۔ لیکن شعر کے مقابلے میں پھر بھی نثر نگاری کچھ نمایاں شکل میں نظر آتی ہے اس لیے کہ وہ ایسا دور تھا جس میں نثری خدمات کے زیادہ مواقع اور اسباب تھے۔ اس دور میں خطابت اور تحریری دستاویزات نثر کی شکل میں وجود میں آئیں۔ سیاسی و دینی اغراض کے حصول کے لیے لوگوں کو جنگ پر آمادہ کرنے کے لیے اور دوسرے مواقع پر لوگوں میں جذبہ پیدا کرنے کے لیے خطابت کا سہارا لینا پڑتا تھا، اس لیے خطابت نے ترقی کی۔ اور خطابت کے اچھے نمونے سامنے آئے۔

حکمراں اور فوجی سربراہوں نے جنگ کے فتح و شکست کے موقع پر جو دستاویزات اور معاہدے تحریر کیے۔ نیز سرکاری و شخصی خط و کتابت کرتے رہے۔ ان تحریروں میں ادبی اسلوب کا استعمال کیا۔ زبان و بیان کی چاشنی، فصاحت و بلاغت کی رعایت اور موضوع کے اعتبار سے زبان کے استعمال کا خاص خیال رکھا۔ عبدالعزیز بن موسی بن نصیر نے قوط کے حاکم "تودمیر" سے ایک معاہدہ کیا تھا۔ اس کی عبارت ابن عذاری کی کتاب البیان المغرب میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے[۳۵]۔ اسی طرح یوسف الفہری جو آخری والی تھے اس کا مکتوب بھی عبدالرحمٰن بن معاویہ کے نام اسی کتاب میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس خط کے کاتب خالد بن یزید تھے، اس کے علاوہ دوسرے معاہدے اور مکتوبات میں انشاء پردازی کی عمدہ مثال ملتی ہے، ان مکتوبات سے سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی حالات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

خطبات

اندلس کی ادبی تاریخ میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ طارق بن زیاد پہلا شخص ہے جس نے اندلس کی سرزمین پر خطبہ دیا اور وہ پہلا شخص ہے جس نے بعض اشعار بھی کہے۔ لیکن بعض محققین کی رائے ہے کہ خطبہ اور اشعار دونوں ہی طارق بن زیاد کی طرف منسوب ہیں۔ خطبہ کی ابتدا اس طرح ہوئی ہے:

ایھا الناس ابن المفر؟ البحر وراءکم والعدو امامکم ... اور فانتم بعدہ یخذلون (اے لوگو اب مفر کہاں؟ سمندر تمھارے پیچھے ہے اور دشمن تمھارے سامنے ہے .... اور یہ لوگ اس کے بعد نادم و پشیمان ہوں گے)

اگر اس خطبہ (تقریر) کی صحت اور مستند ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اندلس کی سرزمین پر عربی کا یہ پہلا نمونہ ثابت ہوسکتا ہے، لیکن بعض محققین کی رائے ہے کہ یہ خطبہ طارق بن زیاد کی طرف منسوب اس کی کئی وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ طارق بن زیاد، موسیٰ بن نصیر کا غلام تھا۔ ایک قول یہ ہے وہ فارسی النسل تھا۔ دوسرا قول جو کہ راجح ہے یہ کہ وہ بربر قوم کا تھا۔ موسیٰ بن نصیر ۸۹ھ میں مغرب دل ہوا۔ ۹۲ھ میں طارق نے اندلس کو فتح کیا۔ اس مختصر مدت میں ایسی عربی زبان سیکھ لینا کہ شعر کہنے ا بلیغ نثر پر بھی قادر ہو، ممکن نہیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ موسیٰ بن نصیر کے والی ہونے سے قبل ہی طارق نے والدین اسلام قبول کر چکے تھے جیسا کہ ابن عذاری نے اپنی کتاب البیان المغرب میں ذکر کیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ طارق کا اسلام اور عربی زبان سے پہلے سے تعلق تھا، اور اس پر قادر ہوگا تھا، لیکن محققین یہ کہتے ہیں کہ جب طارق نے اندلس پر حملہ کیا تھا اس وقت تک مغرب میں عربی زبان اس قدر عام نہیں ہوئی تھی کہ ان میں ادب شناسی کا جوہر پیدا ہوسکے اور وہ شعر گوئی اور ادبی نثر پر قادر ہوسکیں۔

خطبہ کو طارق بن زیاد کی طرف منسوب کیے جانے کی دوسری وجہ یہ بھی سمجھی جاتی ہے کہ وہ مصادر اور مراجع کی ابتدائی کتابیں جن میں اندلس کی تاریخ کے تمام جزئیات کا ذکر ہے اور تفصیل سے تمام باتوں کو بیان کیا گیا ہے، کسی میں بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ خواہ وہ اندلس کے مصنفین ہوں یا مشرقی مصنفین، کسی نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے جیسے ابن قوطیہ کی تاریخ افتتاح الاندلس، ابن الحکیم کی فتوح مصر اور بلاذری کی فتوح البلدان میں اس خطبے کے متعلق کچھ بھی تحریر نہیں ہے۔ مقری جس نے خطبے کو نفح الطیب میں بیان کیا ہے۔ اس نے بھی کسی مرجع کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ بحیثیت متاخرین اسے مرجع کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ یہی حال طارق ابن زیاد کے اشعار کا ہے۔

خطبے کے اسلوب نے بھی محققین کو شک میں مبتلا کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خطبے کا جو اسلوب ہے اس دور کے اسلوب سے بالکل مختلف ہے جو عام طور پر فتح اندلس کے وقت رائج تھا۔ اس لیے کہ خطبے میں سجع اور محسنات لفظیہ کی کثرت ہے اور یہ اسلوب پہلی صدی ہجری کے بعد کی ایجاد ہے، عباسی دور کے خطبے کے اسلوب سے طارق کے خطبے کا اسلوب قریب تر ہے۔ حالانکہ حجاج اور زیاد بن ابیہ کے اسلوب سے قریب ہونا چاہیے تھا۔

لیکن محققین کے ان اعتراضات کی وجہ سے طارق ابن زیاد کی شخصیت اور خطبے کی ادبی قدر وقیمت میں کوئی کمی نہیں آئی ہے نہ ہی اس کے ادبی شہ پارہ ہونے اور فنی جمال میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہے البتہ خطبے کا موضوع قابلِ توجہ ہے کہ ایمان وعقیدے کی تبلیغ اور دین پر پختہ ایمان کے ساتھ جنگ کی ترغیب کے بجائے دنیاوی طمع وحرص کی ترغیب ہے۔

اس دَور کی دوسری عبارتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایجاز اس دَور کی نثر اور خاص خوبی ہے۔ عبارت آرائی کے بجائے بات کو موثر انداز میں کہنے کی طرف زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔

امرا کا دَور (۱۳۸ھ - ۳۰۰ھ)

اس دور کی ابتدائی نثری تخلیقات مکتوبات، وصیت نامے، خطبات اور مکالمات تک محدود رہے، کسی نئے صنف کا اضافہ نہیں ہوا۔ اس لیے کمیت کے اعتبار سے نثری ادب کے نمونے بہت کم ملتے ہیں۔ سیاسی، ثقافتی اور اجتماعی اعتبار سے اہلِ اندلس کی زندگی میں کسی نئے فن اور نئی صنف کے وجود میں آنے کے لیے حالات سازگار نہیں تھے۔ ثقافتی اعتبار سے مشرق جس قدر ترقی یافتہ تھا، اندلس میں ثقافتی ترقی کے لیے ابھی مواقع حاصل نہیں ہوئے تھے، اس لیے نثری ادب کا دائرہ محدود رہا۔

ابتدائی دور کے مکتوبات وخطبات وغیرہ کے جو نمونے ابن عذاری کی البیان المغرب اور مقری کی نفح الطیب وغیرہ میں موجود ہیں۔ اس لیے یہ تصویر سامنے آتی ہے کہ مشرقی اموی عہد کے اسلوب کی چھاپ اندلس میں اس عہد کے ادبا کی تحریروں میں نظر آتی ہے۔ اس میں خالص عربیت کی تقلید، جملے مختصر اور بعض نادر الفاظ کا استعمال پایا جاتا ہے۔ اس میں بغیر تکلف کے سجع کا استعمال بھی موجود ہے، اس کے باوجود اس میں سادگی پائی جاتی ہے، کسی تمہید اور مقدمہ کی رعایت کے بغیر بات کہی جاتی رہی ہے، ایجاز اس کی بنیادی صفت ہے۔ اس دور کے معروف نثر نگاروں میں فطیس بن عیسیٰ اور خطاب بن یزید کا نام لیا جاتا ہے۔ دونوں ہی ہشام بن عبد الرحمٰن اور اس کے لڑکے حکم کے مکتوب نویس تھے۔ انشا پردازی میں مہارت کی وجہ سے ہی ان کی خدمات امرا نے حاصل کی تھی، اسی طرح حجاج العقیلی بھی حکم کا کاتب تھا، ان کے علاوہ الداخل اپنی خطابت

اور الربضی اپنی انشاء پردازی کی وجہ سے معروف تھے، دونوں کے خطبات اور مکتوب نگاری کے نمو۔
نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۶۸ کے آگے ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

اس دَور کے اختتام کو پہنچنے سے قبل عربی نثر نگاری کے اسلوب میں تبدیلی آئی، اس سے اصناف میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں آئی، لیکن مشرق کے دو نامور اہل قلم عبدالحمید الکاتب اور ابوعثمان جاحظ کے اسلوب کا اثر اندلسی انشاء پردازوں نے قبول کیا اور مکتوبات وغیرہ میں فنی نثر کی علامت ظاہر ہونے لگی، ہر ایک حکمراں سے اپنے وقت کے معروف و مشہور انشاء پرداز منسلک ہوئے اور انھوں نے خطوط نویسی کا کام انجام دیا اور ان کے مکتوبات فنّی نثر کے بہترین نمونے ثابت ہوئے۔ مثلاً عبدالرحمٰن الاوسط کے دربار میں اس وقت کے نامور انشاء پردازوں میں عبدالکریم بن عبدالواحد، سفیان بن عبداللہ اور عیسیٰ بن شہید موجود تھے اور عبداللہ بن محمد سے عبداللہ بن محمد الزجالی، عبداللہ بن محمد بن ابی عبدہ اور موسیٰ بن زیاد وابستہ تھے:
(تفصیل البیان المغرب، جلد دوم میں دیکھی جاسکتی ہے)

اندلس میں اس دور میں مکتوبات وغیرہ کے اصناف کو فنّی نثر کے مرتبے تک پہنچانے میں مسلمانوں کے علاوہ بعض عیسائیوں نے بھی حصّہ لیا۔ ان میں محمد بن عبدالرحمٰن الاوسط کے کاتب "قومیس بن انتنیا" بھی شامل ہے۔ جس نے بعد میں اسلام قبول کرلیا تھا (ابن قوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس، صفحہ ۸۲)

عبدالحمید بن یحییٰ الکاتب کے اسلوب کے اثر سے اندلسی انشاء پردازوں کی تحریر میں خاص طور سے جدّت آئی۔ خطوط کے مضامین کو طول دینا شروع کیا۔ تمہید اور تحمید مکتوبات میں لازمی جزو کے طور پر شامل کی گئی۔ جاحظ کی کتابوں میں کتاب التربیع والتدویر اور البیان والتبیین نے اندلس میں کافی مقبولیت حاصل کی، اس کے اثر سے مختصر جملے، الفاظ کے خوبصورت استعمال، نزاکت و باریکی، معانی کو وضاحت سے بیان کرنے کی خوبی، اور پیرایۂ بیان کو خوبصورت انداز میں پیش کرنے کا رجحان عام ہوگیا۔ اس دَور کے مکتوبات، وصیّت نامے اور معاہدے میں فنّی نثر کے اس اسلوب کے رواج ہونے کی وجہ سے نثر نگاری ایک نئے دور میں داخل ہوگئی۔ (باقی)

حواشی

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سید ریاست علی ندوی۔ تاریخ اندلس اور تاریخ صقلیہ

[2] احمد امین: ظہر الاسلام ۔ الجزء الثالث، صفحہ ۲

(باقی صفحہ ۱۶ پر)

هیرلڈیم

عزیز احمد

چنگیز خاں - فاتح عالم

اکیسواں باب

قرولتائی

اس مجلسِ مشاورت کے لیے جو مقام تجویز کیا گیا تھا، وہ سات میل کے قریب قطر کا ایک سبزہ زار تھا۔ مغلوں کو سوچ بچار کے لیے اس سے بہتر مقام شاید ہی کہیں ملتا۔ کیوں کہ یہاں دریا کے پاس کی دلدلوں میں مرغابیاں افراط سے تھیں اور ہری بھری اونچی اونچی گھاس میں تیتر اُڑتے پھرتے تھے۔ چراگاہوں کی کوئی حد نہ تھی اور ڈھلانوں پر شکار افراط سے تھا۔ یہ ابتدائے بہار کا زمانہ تھا اور اسی زمانے میں قرولتائی منعقد کرنے کا دستور تھا۔

حکم کی تعمیل میں پابندی کے ساتھ اُردو کے سرداروں کی سواریاں آنے لگیں، صرف محنتی سوبدائی بہادر جو یورپ سے بلایا گیا تھا، ذرا دیر بعد پہنچا۔

ربع مسکون کے ہر گوشے سے یہ سردار آئے، یہ مغل سلطنت کے شہباز تھے۔ دور دراز صوبوں کے سپہ سالار، گردش کرنے والے ترخان، محکوم سردار اور ایلچی۔ خانہ بدوش بہادروں کے اس مستقر کو جہاں وہ بہت دور دور سے سفر کر کے آئے تھے اور معمولی خدم و حشم کے ساتھ نہیں آئے تھے۔ ختا سے آنے والے کبت کاؤں کو ٹھاٹھ کی جوڑی والے بیل کھینچ کے لائے تھے، جو ریشمی غلاف پہنے تھے، چبوتروں پر محکوم ملکوں سے چھینے ہوئے جھنڈے اور پرچم لہرا رہے تھے۔

تبت کی ڈھلانوں سے جو سردار آئے تھے اُن کی بند گاڑیوں پر چڑھے کا شنہرا کام تھا اور

اُنھیں سست رو لمبے بالوں والے یاک کھینچ کے لائے تھے، جن کے سینگ بہت چوڑے ہوتے ہیں اور جن کی دُمیں ریشم کی طرح ملائم ہوتی ہیں۔ مغلوں کے یہاں ان جانوروں کی بڑی قدر و قیمت تھی۔ امیر جنگ تولی خراسان سے اپنے ساتھ اونٹوں کی قطاریں لایا تھا۔ چغتائی جو برف پوش پہاڑوں پر سے ہوتا ہوا آیا تھا اپنے ساتھ ایک لاکھ گھوڑے لایا تھا۔ اُردو کے یہ سارے سردار کمخواب، طلائی اور نقرئی جاموں میں ملبوس تھے، جن پر وہ سمور کے لبادے اور بھیڑیوں کی بھوری نقرئی کھالیں اوڑھے تھے تاکہ اُن کے بیش قیمت کپڑے میلے نہ ہو جائیں۔

طبان شان سے قوم ایغور کا سردار ایدیقوت آیا تھا جو تمام حلیفوں میں سب سے زیادہ محبوب تھا چوڑے چہرے والے قرغیز عیسائیوں کا شیر بادشاہ بھی اپنے ساتھیوں کے ساتھ آیا تھا کہ مغل فاتح کا حلیف بنے۔ لمبے اونچے ترکمان بڑے شاندار لبادے پہنے آئے تھے۔

گھوڑوں کا ساز اب موسم زدہ چمڑے کا نہیں تھا بلکہ کھنکھناتی ہوئی لوہے کی زنجیروں کا تھا، گھوڑوں کے ساز پر چاندی کا مرصّع کام صیقل اور جڑے ہوئے ہیروں سے چمک رہا تھا۔

گوبی سے ایک بڑا چہیتا لڑکا توبیلائی آیا تھا، جو تولی کا بیٹا تھا۔ توبیلائی کی عمر ابھی نو سال تھی، اُسے شکار میں پہلی مرتبہ شریک ہونے کی اجازت دی گئی اور شہنشاہ کے پوتے کے لیے یہ بڑے فخر کی بات تھی۔ چنگیز خاں نے خود اپنے ہاتھوں سے یہ رسم ادا کی۔

اُردو کے سردار اب قرولتائی کے مقام پر جمع ہو گئے تھے۔ یہ ایک اتنا بڑا سفید شامیانہ تھا نہ اس میں دو ہزار آدمی آسانی سے سما سکتے تھے۔ اس کا ایک دروازہ صرف چنگیز خاں کے استعمال کے لیے تھا۔ جنوب کے دروازے پر جو سپاہی ڈھالیں لیے ہوئے سوار کھڑے تھے، وہ محض محافظ دستے کے تھے۔ اُردو کا نظم و ضبط اتنا سخت تھا اور اس نئی سلطنت کے معمول اس قدر معیّن تھے کہ کسی کی مجال نہ تھی کہ بلا اجازت مغل فاتح کے اقامت کے خیموں کے قریب پہنچ سکے۔

گوبی میں پہلے چنگیز خاں کی خدمت میں گھوڑے اور عورتیں اور ہتھیار پیش کیے جاتے تھے۔ اُردو کے سرداروں اور محکوم حکمرانوں نے اُسے نئی طرح کے تحفے دیے۔ ایسے بیش بہا مال اور جواہر نصف کرۂ ارض کے خزانوں سے لوٹ لوٹ کے فراہم کیے گئے تھے۔ مورخ کا بیان ہے "ایسی دولت سامان اس سے پہلے کبھی دیکھنے سننے میں نہیں آئی۔"

اس مغل سلطنت کے شہزادے اب گھوڑیوں کے دودھ کے بجائے شہد کھا رہے تھے اور ایران کی سفید اور سرخ شرابیں پی رہے تھے۔ خان نے بھی اعتراف کیا تھا کہ اُسے شیراز کی شراب بہت پسند ہے۔

اس وقت وہ محمد خوارزم شاہ کے تخت پر بیٹھا تھا جسے وہ سمرقند سے اپنے ساتھ لایا تھا۔ اس کے پاس ہی اُس مرحوم مسلمان بادشاہ کا تاج اور شاہی عصا رکھا تھا۔ جب قرولتائی کا آغاز ہوا تو خوارزم شاہ کی والدہ کشاں کشاں لائی گئی۔ اُس کے ہاتھوں میں ہتھکڑیاں پڑی تھیں۔ خوارزم شاہ کے تخت کے نیچے جانوروں کے بالوں کا بنا ہوا خاکی سمور کا ٹکڑا پڑا تھا۔ یہ گوبی میں اس کی سرداری کی مسند تھی۔

مشرق سے آئے ہوئے سرداروں کو اس نے اپنے گذشتہ تین برسوں کی فتوحات کی داستان سُنائی۔ اُس نے متانت سے کہا "یاسا کی برکت سے میں نے بہت بڑی سلطنت پر قبضہ کیا ہے۔ تم اُس کے قوانین کی پابندی کرتے رہنا۔"

اس ہوشیار مغل نے اپنے کارنامے گنانے میں وقت ضائع نہ کیا۔ اب اُسے جو حاصل کرنا تھا وہ یہ تھا کہ اُس کے سارے سردار قانون کی پابندی کریں۔ اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی تھی کہ وہ خو سب کو مشورہ دے۔ اُس کے سردار اپنے طور پر خود جنگ کر سکتے تھے اور اُسے معلوم تھا کہ اگر ان کے درمیا پھوٹ پڑ گئی تو یہ بڑی خرابی کی بات ہوگی۔ اپنی فتوحات کی وسعت کا اندازہ کرانے کے لیے اس نے یکے بعد دیگرے ایلچیوں کو اپنے تخت کے نزدیک بلوایا۔

اپنے تینوں بیٹوں کو اُس نے یہ کہہ کے تنبیہ کی "آپس میں ہرگز نہ لڑنا جھگڑنا، سب بے چون و چرا اوغدائی سے وفاداری کرنا۔"

اس کے بعد قرولتائی میں مہینہ بھر جشن ہوتا رہا اور اس درمیان میں دو ایسے مہما پہنچے جن کا بڑا انتظار تھا۔ پولینڈ کی سرحد سے سوبدائی بہادر آیا تھا اور اپنے ساتھ جوجی کو لا آیا تھا۔

چنگیز خاں کے سب سے بڑے بیٹے کو تجربہ کار ارخون ڈھونڈ لایا تھا اور اُسے راضی کر تھا کہ قرولتائی میں شرکت کرے اور پھر سے اپنے باپ کی خدمت میں حاضر ہو۔ جوجی چنگیز خاں نے

سامنے حاضر تھا اور پیشانی پر ہاتھ رکھے اس کے سامنے دو زانو تھا۔ اس سے اس بوڑھے فاتح کو بڑی مسرت ہوئی کیوں کہ وہ جوجی کو بہت چاہتا تھا، اگرچہ اپنی محبت کو وہ ظاہر نہیں ہونے دیتا تھا۔

یورپ کی چراگاہوں کا فاتح سوبدائی بہادر اپنے آقا کے لیے تحفتاً ایک لاکھ قبچاقی گھوڑے لایا تھا۔ جوجی کو دربار زیادہ پسند نہ تھا، اس نے وولگا کے کنارے واپس جانے کی اجازت چاہی اور اُسے یہ اجازت مل گئی۔

جشن ختم ہوا، چغتائی پہاڑوں پر چلا گیا۔ دوسرے اُردوؤں نے قراقورم کا راستہ لیا۔ مورخ کا بیان ہے کہ روزانہ چنگیز خاں سوبدائی بہادر کو بلا بھیجتا اور اس سے یورپ کے ملکوں کے حالات پوچھتا۔

بائیسواں باب

اتمام کار

اپنے وطن واپس پہنچ کے زندگی کے باقی دن وہاں گزارنا چنگیز خاں کی قسمت میں نہیں لکھا تھا۔ اُس کے بیٹوں کے لیے سب کام مکمل ہو چکے تھے، صرف دو کی کسر رہ گئی تھی۔ جس دنیا کا بوڑھے چنگیز خاں کو علم تھا۔ اس میں صرف دو دشمن قوتیں باقی رہ گئی تھیں، ایک تو تبت کے قریب کی جھگڑالو ہیا سلطنت، دوسرے جنوبی چین میں سنگ خاندان کی پرانی حکومت ــــ اس نے قراقورم میں اپنے لوگوں کے ساتھ موسم گزارا۔ بورتائی اس کے ساتھ تھی اور پھر وہ سوار ہو کے نکل کھڑا ہوا۔ سو بدائی بہادر کو سنگ کی سرزمینوں کی فتح کے لیے بھیجا اور ہیا کے صحراؤں کے قبائل کی سرکوبی کا خود چنگیز خاں نے بیڑا اُٹھایا۔

اور اس میں اس نے کامیابی حاصل کی۔ جاڑوں کے موسم میں منجمد دلدلوں کو عبور کر کے جب وہ پہنچا تو اس نے اپنے قدیم دشمنوں کو وہاں اکٹھا پایا ــــ بچے کھچے ختائی مغربی چین کی فوجیں، ترک اور ہیا کی تمام فوجیں۔ تاریخ میں ہمیں تباہ کاری اور بربادی کی بھیانک تصویر نظر آتی ہے ــــ سمور پوش مغل ایک منجمد دریا کے برف پر کس طرح لڑتے ہوئے گزرے، اُن کے مقابل جو متحدہ محاذ تھا۔ اُس نے اکٹھا ہو کے چنگیز خاں کے قلبِ لشکر پر کس طرح حملہ کیا۔ اس لڑائی میں تین لاکھ آدمی مارے گئے۔

اور پھر عبرت ناک انجام۔ دھوکا کھا کے، زیر و زبر ہو کے، گریزاں شکار کی طرح متدین کے باقی سپاہی بھاگ کھڑے ہوئے، مغل اُردو کے راستے میں جتنے ایسے آدمی آئے جو ہتھیار اُٹھا سکتے تھے انھیں قتل کر دیا گیا۔ ہیا کا بادشاہ بچ کے ایک پہاڑی قلعہ میں جا چھپا، جو برف پوش چوٹیوں اور گھاٹیوں میں محفوظ تھا اور وہاں سے اس نے جابر خاں کو اطاعت نامہ لکھ کر بھیجا۔ اپنی منافرت اور یاس کو دوستی کے پردے میں چھپا کے اس نے درخواست کی کہ جو غلطی ہو چکی ہے وہ معاف کر دی جائے۔

چنگیز خاں نے اُس کے ایلچیوں کو جواب دیا "اپنے آقا سے کہہ دینا کہ جو ہو چکا سو ہو چکا۔ میں اس کو بھول چکا۔ میں تمھارے آقا کو اپنا دوست سمجھوں گا۔"

لیکن چنگیز خاں جنگ کو ختم کرنے پر تیار نہ تھا۔ جس طرح ان متحدین کا سرنیچا کیا گیا تھا اسی طرح سنگ کے باشندوں کو شکست دینا تھی۔ درمیانی جاڑوں میں اُردو نے قدیم چین کی سرحدوں کی طرف کوچ کیا۔ دانائے کامل یوچتسائی نے سنگ کو نیست و نابود کرنے کے فیصلے کے خلاف احتجاج کرنے کی کوشش کی:

"اگر تو اِن سب آدمیوں کو مار ڈالے گا تو تیری مدد کون کرے گا اور تیرے بیٹوں کے لیے دولت کون پیدا کرے گا؟"

بوڑھے فاتح نے غور کیا، شاید یہ یاد کیا کہ جب وہ آباد زمینوں کو ویران کر چکا تو چین کے داناؤں ہی کی بدولت نظم و نسق برقرار رہ سکا۔ خلافِ توقع اُس نے جواب دیا "میں تجھے مفتوحہ قوموں کا سردار بناتا ہوں ــ میرے بیٹوں کی خدمت وفاداری سے کرنا۔"

لیکن وہ سنگ کو فتح کرنے کے ارادے سے باز نہ آیا۔ اس فتح کی تکمیل ضروری تھی۔ وہ اسی طرح زین پر سوار رہا اور اپنی فوجیں زرد دریا کے اُس پار لے گیا۔ یہاں خان کو یورپ کی چراگاہوں میں جوجی کی موت کی اطلاع ملی۔ اس نے اپنے خیمے میں تنہا رہنے کی خواہش ظاہر کی اور خاموشی کے عالم میں اُس نے اپنے فرزندِ اکبر کی موت کا بڑا رنج کیا۔

زیادہ دن نہیں گزرے تھے جب بامیان میں اُس کے سامنے اوغدائی کا خورد سال لڑکا مارا گیا تھا اور اُس نے رنجور باپ کو رنج نہ کرنے کا حکم دیا تھا: "اس معاملے میں میرا کہنا مان۔ تیرا بیٹا مارا گیا ہے، میں تجھے حکم دیتا ہوں کہ ہرگز نہ رونا۔"

اُس نے خود بھی یہ ظاہر نہ ہونے دیا کہ جوجی کی مَوت کا اُسے صدمہ ہے۔ لشکر آگے بڑھتے رہے۔ سب کام معمول کے مطابق ہوتا رہا، لیکن چنگیز خاں اب اپنے افسروں سے کم بات چیت کرتا تھا اور یہ بھی دیکھا گیا کہ جب بحیرۂ خوارزم کے قریب ایک نئی فتح کی خبر اُسے سنائی گئی تو اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔ نہ اُس نے کچھ کہا نہ تعریف کی۔ جب لشکر ایک گھنے صنوبروں کے جنگل میں پہنچا، جہاں اب بھی درختوں کے سائے میں برف نہیں پگھلی تھی، حالانکہ سورج گرم تھا، اُس نے لشکر کو ٹھہرنے کا حکم دیا۔

اُس نے قاصدوں کو تیزی سے تولی کے پاس دوڑایا جو اُس کے اور بیٹوں کی نسبت زیادہ قریب تھا۔ یہ امیر جنگ جواب بڑا بھرپور جوان تھا، خان کے یورت کے سامنے گھوڑے سے اُترا تو اُس نے اپنے باپ کو آگ کے قریب ایک قالین پر سمور کے لبادوں میں لپٹا ہوا لیٹا پایا۔

بوڑھے مغل نے اپنے بیٹے کو مرحبا کہہ کے یہ کہا "اب مجھے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ چھوڑ کے، اور تجھے چھوڑ کے مجھے یہاں سے جانا ہے۔"

وہ کچھ عرصے سے بیمار تھا اور وہ جانتا تھا کہ اس بیماری میں اُس کی جان گھلی جا رہی ہے۔ اُس نے اپنے پاس اُردو کے افسروں کو بُلا بھیجا اور جب تولی اور یہ سب افسر دو زانو ہو کے غور سے اُس کے الفاظ سننے لگے تو اُس نے انھیں واضح ہدایتیں دیں کہ کس طرح سنگ کی سلطنت کے خلاف جنگ جاری رکھی جائے، کیوں کہ اُس نے یہ جنگ شروع تو کی تھی لیکن اُسے ختم نہ کر پایا تھا۔ تولی کو حکم تھا کہ مشرق کی زمینیں اُس کی تحویل میں آئیں اور مغرب کی سرزمینوں پر چغتائی کی حکومت ہو اور اوغدائی اُن سب کا آقا ہو اور قراقورم میں خاقان بن کے تخت نشین ہو۔

جیسا کہ خانہ بدوشوں کا معمول ہے، وہ بلا تاسف کیے مرگیا۔ اپنے بیٹوں کے لیے اُس نے دُنیا کی سب سے بڑی سلطنت اور سب سے زیادہ تباہ کُن فوج اس طرح چھوڑی جیسے کوئی اپنے وارثوں کے لیے خیمے اور گلّے چھوڑ جائے۔ یہ ۱۲۲۷ء کا واقعہ ہے، جو بارہ جانوروں والی جنتری کے حساب سے موش کا برس ہے۔

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اپنے مرض الموت کے زمانے میں چنگیز خاں نے اس کا انتظام کر دیا تھا کہ اس کے پُرانے دشمن ہیا کے بادشاہ کو تباہ و برباد کر دیا جائے جو اب اُردو کی طرف آ رہا تھا۔ خان نے حکم دیا تھا کہ جب تک یہ نہ ہو جائے اس کے مرنے کی خبر کو پوشیدہ رکھا جائے۔

ایک نیزہ اس فاتح شہنشاہ کی یورت کے سامنے جو خیمہ گاہ سے ذرا الگ منصب تھا، گاڑ دیا گیا تھا۔ نیزے کی اَنی زمین میں دھنسی ہوئی تھی۔ نجومی اور دانش ور جو چنگیز خاں کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے، انھیں محافظ سپاہی اس طرف آنے نہ دیتے تھے اور صرف اعلیٰ سردار خیمے کے دروازے سے اس طرح اندر آتے اور باہر جاتے گویا ان کا آقا بیمار ہے اور بستر پر پڑے پڑے انھیں ہدایتیں دے رہا ہے۔ جب ہیا کا بادشاہ اور اس کی ہمرکاب فوج مغل اُردو میں پہنچ گئی تو

اُسے ایک ضیافت میں مدعو کیا گیا' اعزاز کے خلعت پہنائے گئے اور اردو کے سرداروں کے درمیان بٹھایا گیا' پھر چن چن کے ہیا کے بادشاہ اور اس کے ایک ایک ساتھی کو قتل کر دیا گیا۔

چنگیز خاں کو کھونے کے بعد' ایک ایسے آدمی کی موت کے بعد جسے بظاہر کوئی شکست نہ دے سکتا تھا اور جو اُن کی ہر مراد بر لاتا تھا' اس کے ارخون اور شہزادے اس کی لاش کو واپس گوبی لے گئے۔ دفن سے پہلے ضروری تھا کہ اس کی لاش قوم کو دکھائی جائے اور اس کی پہلی بیوی بورتہ کے گھر پہنچائی جائے۔

چنگیز خاں نے سنگ کے علاقے میں وفات پائی تھی۔ وہ مغل سپاہی جو اُس کے جنازے کا رتھ لیے جا رہے تھے۔ انھوں نے ریگستان تک راستے میں جو ملا تھا' اُسے قتل کر دیا تھا تاکہ دشمنوں کو چنگیز خاں کی موت کا علم نہ ہونے پائے۔ ریگستان پہنچ کے اردو کے پرانے جنگ آزمودہ سپاہیوں نے جنازے کے ساتھ ساتھ باآوازِ بلند ماتم شروع کیا۔

اُنھیں کسی طرح یقین نہیں آتا تھا کہ اب چنگیز خاں ان کے قومی نشان کے آگے آگے سوار ہو کے نہ چل سکے گا اور انھیں اپنی مرضی کے مطابق اِدھر اُدھر کی مہمات پر نہ بھیج سکے گا۔

ایک سپید سر ترخان نے کہا "اے آقا بگدو تو ہمیں اس طرح چھوڑ کے چلا گیا؟ تیرا پیدائشی ملک اور اس کی ندیاں تیرا انتظار کر رہی ہیں۔ تیرے خوش قسمت وطن میں تیرا سنہرا مکان' جس کے اطراف بہادر سورما کھڑے ہیں' تیرا انتظار کر رہا ہے۔ تو ہمیں کیوں اس گرم سرزمین میں پیچھے چھوڑ گیا' جہاں اتنے دشمن مرے پڑے ہیں؟

ریگستان کی سطح طے کرتے کرتے اردوں نے بھی ماتم کیا ہے۔ ان کے ماتم کے الفاظ کو مورخ نے یوں دُہرایا ہے :

"کبھی تو شہباز کی طرح جھپٹا کرتا تھا' اب ایک لڑکھڑاتی ہوئی گاڑی تجھے اُٹھائے لیے جا رہی ہے۔

اے میرے خان!

کیا تو سچ مچ اپنے بال بچوں' اپنی قوم کی قرولتائی کو چھوڑ کے چلا گیا؟

اے میرے خان!

کبھی تو ہماری سرداری کرتا تھا' اور غرور و فخر سے عقاب کی طرح چکر لگاتا تھا' لیکن اب تو

لڑکھڑا کر گر چکا ہے۔

اے میرے خان!"

فاتح کی لاش گھر لائی گئی۔ قراقورم نہیں، بلکہ اُن وادیوں میں جہاں اپنے لڑکپن میں اُس نے بڑے استقلال سے زندہ رہنے کی کوشش کی تھی، یہ اس کی وہ موروثی سرزمین تھی جسے وہ کسی حالت میں چھوڑنا نہیں چاہتا تھا۔ اُردو کے ہرکارے سوار ہو کے چراگاہوں کے راستے ہر طرف دوڑ گئے "تاکہ ارخانوں، شہزادوں اور دور دراز سپہ سالاروں کو یہ خبر سُنائیں کہ چنگیز خاں مرگیا۔

جب آخری سردار اُس یورت کے دروازے پر پہنچ کے اُتر چکا تھا، جس میں چنگیز خاں کی لاش رکھی تھی تو اُس کی لاش آخری آرام گاہ کو پہنچائی گئی۔ غالباً اُس جنگل کو جسے اپنی قبر کے لیے خود اُس نے انتخاب کیا تھا۔ کسی کو ٹھیک ٹھیک پتہ نہ تھا کہ وہ کہاں دفن کیا گیا۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ ایک بڑے درخت کے نیچے اُس کی قبر کھودی گئی۔

مغلوں کی روایت ہے کہ ایک قبیلے کو فوجی خدمت معاف کردی گئی اور صرف یہ فرض اُسے تفویض کیا گیا کہ وہ اُس مقام کی نگرانی کرے، جہاں چنگیز خاں دفن کیا گیا تھا۔ ان درختوں کے جھنڈ میں ہمیشہ خوشبو جلائی جاتی۔ یہاں تک کہ اطراف کا جنگل اتنا گھنا ہوگیا اور دوسرے درختوں میں وہ بڑا سا درخت کھو گیا جس کے نیچے چنگیز خاں دفن تھا اور اُس کی قبر کا کوئی نشان باقی نہ رہا۔

چوتھا حصّہ

حرفِ آخر

ماتم میں دو سال گزر گئے۔ اس دو سال کے عرصے میں تولی نگرانِ کارِ حکومت بن کے قراقورم میں مقیم رہا اور مقررہ وقت پر شاہزادوں اور سپہ سالاروں نے پھر واپس گوبی کا سفر کیا تاکہ متوفی فاتح کی مرضی کے مطابق اپنا نیا شہنشاہ، نیا خاقان منتخب کریں۔

یہ شاہزادے اپنے حق کے مطابق بادشاہ بن کے آئے تھے۔ وراثت کے متعلق چنگیز خاں کی یہی وصیّت تھی۔ سخت مزاج چغتائی جو زندہ بیٹوں میں اب سب سے بڑا تھا وسط ایشیا اور اسلامی ملکوں سے آیا تھا۔ خوش مزاج اوغدائی، گوبی کی سطح مرتفع سے۔ عالیشان "باتو" جو جوجی کا بیٹا تھا، روس کے میدانوں سے۔

ان سب نے مغل اہلِ قبائل کی طرح پرورش پائی تھی لیکن اب وہ دنیا کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور اس کے مال و دولت کے مالک تھے۔ اُن کے علم کے مطابق جتنی دنیا تھی اس کا بڑا حصّہ اُن کے تصرّف میں تھا۔ وہ وحشیوں میں پرورش پائے ہوئے ایشیائی تھے، مگر چاروں میں سے ہر ایک کے حکم میں ایک بڑی طاقت ور فوج تھی۔ اپنے نئے نئے علاقوں میں انھیں شرابِ عیش کا چسکا لگ چکا تھا چنگیز خاں نے کہا تھا: "میرے وارث اطلس اور کمخواب کے سنہرے کاڑھے ہوئے کپڑے پہنیں گے، خوب گوشت کھائیں گے اور شاندار گھوڑوں پر سواری کریں گے۔ جوان اور حسین عورتوں کو اپنی آغوش میں لیں گے، لیکن یہ یاد نہ کریں گے کہ کس کی وجہ سے انھیں یہ سب نعمتیں ملیں۔"

اگر وہ آپس میں لڑ پڑتے اور خانہ جنگی شروع ہو جاتی تو یہ قدرتی امر تھا۔ دو سال کے بعد معلوم ہوتا تھا کہ خانہ جنگی ضرور ہوگی اور اس کی پہل چغتائی کی طرف سے ہوگی، جو اب سب بھائیوں میں بڑا تھا اور مغلوں کے دستور کے مطابق خان بننے کا حق دار تھا لیکن اس پورے ہجوم پر مرے ہوئے فاتح

کی وصیت کا نقش مرتسم تھا۔ جس آہنی پنجے نے نظم و ضبط قائم کیا تھا۔ اسی کی گرفت میں وہ ابھی تک متحد اور متفق تھے۔ یہ یاسا کا فرمان تھا ــــ اطاعت ــــ اپنے بھائیوں سے وفاداری ــــ خانہ جنگی سے احتراز۔

کئی مرتبہ چنگیز خاں نے انھیں تنبیہ کی تھی کہ اگر وہ آپس میں لڑ پڑے تو ان کی سلطنت غائب ہو جائے گی اور وہ خود مٹ جائیں گے۔ وہ یہ جانتا تھا کہ اس کی یہ نئی سلطنت صرف ایک شخص کے اقتدار، اور اس کی اطاعت کی بنیاد پر نہیں چل سکے گی، اسی لیے اس نے جنگجو تولی یا تُند مزاج چغتائی کو نہیں بلکہ سیدھے سادے فیاض اوغدائی کو اپنی جانشینی کے لیے انتخاب کیا تھا۔ اس انتخاب کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے بیٹوں کی طبیعتوں کو بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا۔ چغتائی ہرگز سب سے چھوٹے بھائی تولی کی اطاعت نہ کرتا اور تولی، امیر جنگ زیادہ دنوں تک اپنے سخت گیر بڑے بھائی کی خدمت نہ کر سکتا۔

جب سب شہزادے قراقورم میں جمع ہوئے تو تولی جو امیر الامراء (اَرلغ نوئین) اور نگرانِ کارِ سلطنت تھا، اپنی ذمّے داریوں سے سُبک دوش ہوا اور اوغدائی سے درخواست کی گئی کہ وہ تخت و تاج کو قبول کرلے۔ اوغدائی نے جو قمرو لتائی تھا یہ کہہ کے اس خدمت کو قبول کرنے سے انکار کیا کہ وہ اپنے چچاؤں اور بڑے بھائی کے ہوتے ہوئے اس اعزاز کو قبول کرنے کا اہل نہیں ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ اوغدائی اپنی ضد پر قائم تھا یا شاید اس وجہ سے کہ نجومیوں کی رائے میں وقت مناسب نہیں تھا چالیس دن شک اور تذبذب کے عالم میں گزر گئے۔ تب ارخون اور بوڑھے جنگو اوغدائی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور غصّے کے عالم میں اس سے کہا "تو یہ کیا کر رہا ہے؟ خان نے خود تجھے اپنا جانشین منتخب کیا تھا؟"

تولی نے بھی زور دیا ــ اپنے باپ کے آخری الفاظ سُنائے اور دانائے ختا یلوچیتسائی نے جو خزانچی تھا اپنی پوری ذہانت اس کوشش میں صرف کر دی کہ کوئی نئی آفت نہ آئے۔ تولی پر شک اور خوف کا عالم تھا اور اس نے اس چینی وزیر سے جو نجومی بھی تھا یہ پوچھا کہ تخت نشینی کے لیے آج کا دن مبارک ہے یا نہیں۔

ختائی نے فوراً جواب دیا "آج کے بعد پھر کوئی اور دن مبارک نہیں۔"

تولی نے اوغدائی کو مجبور کیا کہ سمور پوش چبوترے کے اوپر بچھے ہوئے طلائی تخت پر تخت نشین ہو۔

اور جب نیا خاقان تخت نشین ہو رہا تھا تو لیوچتسائی نے اس کے قریب پہنچ کر چغتائی سے خطاب کیا۔
اس نے کہا "عمر میں تو اُس سے بڑا ہے لیکن تو اس کی رعایا ہے۔ اس موقع سے فائدہ اُٹھا اور سب سے پہلے تو ہی تخت کے سامنے سجدہ کر۔"

ایک لمحے کی ہچکچاہٹ کے بعد چغتائی نے اپنے بھائی کے آگے اپنا سر سجدے میں جھکا دیا۔ قرولتائی کے شامیانے میں جتنے سردار اور امیر تھے، سب نے یہی کیا اور اوغدائی کو خاقان انتخاب کر لیا گیا۔ پورے مجمع نے باہر نکل کے جنوب مشرق میں آفتاب کی طرف سر جھکایا اور سارے لشکر نے یہی کیا۔ اس کے بعد ضیافت کا دور شروع ہوا جو خزانہ چنگیز خاں نے چھوڑا تھا، جو دولت نامعلوم دُنیا کے چاروں گوشوں سے اکٹھا کی گئی وہ سب دوسرے شاہزادوں، امیروں، افسروں اور فوج کے مغلوں پر نچھاور کر دی گئی۔[1]

اوغدائی نے ان سب لوگوں کی خطائیں معاف کر دیں جو اُس کے باپ کے مرنے کے وقت سے اب تک کسی نہ کسی جرم میں ماخوذ ہوئے تھے۔ اس زمانے کے اور مغلوں کے مقابل اوغدائی نے بڑی رواداری سے حکومت کی۔ وہ لیوچتسائی کے مشورے پر عمل کرتا جو ایک طرف تو بڑے عزم و استقلال سے اپنے آقاؤں کی سلطنت کی جڑیں مضبوط کرنے کی کوشش کر رہا تھا اور دوسری طرف مغلوں کو روک رہا تھا کہ وہ بنی نوع انسان کو اور زیادہ نیست و نابود نہ کریں۔ اس نے اس موقع پر خوفناک سوبدائی بہادر کی مخالفت کی جرأت کی، جب کہ یہ ارخون تولی کے ساتھ سنگ کے علاقے میں جنگ کر رہا تھا اور ایک بڑے شہر کے باشندوں کا قتلِ عام کرنا چاہتا تھا۔

اس ہوشیار مشیرِ کار نے اس طرح حجت کی "ان کئی برسوں میں ہماری فوج رعایا کے پیدا کیے ہوئے غلّے اور اس کی دولت کی بنا پر لڑتی رہی ہے۔ اگر ہم سب انسانوں کو قتل کر دیں گے تو خالی ویران زمین کو لے کر کیا کریں گے؟"

اوغدائی نے یہ بات مان لی اور پندرہ لاکھ چینیوں کی جان بخشی کر دی جو اس شہر میں جمع ہوئے تھے۔ لیوچتسائی ہی نے محصول جمع کرنے کے باقاعدہ اصول بنائے۔ مغلوں سے ایک ایک فیصد مویشی اور چین

---

[1] ایک روایت یہ بھی ہے کہ چالیس حسین عورتیں اور چالیس مشکی گھوڑے چنگیز خاں کی قبر پر ذبح کر کے چڑھائے گئے۔

کے ہر خاندان سے چاندی یا ریشم کی شکل میں ایک معیّن رقم۔ اُس نے اوغدائی سے بحث کرکے اُس سے پڑھے لکھے چینیوں کو خزانہ اور نظم و نسق کے بڑے بڑے عہدوں پر مقرر کرایا۔

اُس نے تجویز یوں پیش کی ہے: "جب کوئی برتن بنوانا ہوتا ہے تو تُو کوزہ گر سے بنواتا ہے۔ اسی طرح بہی کھاتوں اور حساب کتاب کو ٹھیک رکھنے کے لیے پڑھے لکھے آدمیوں کا استعمال کرنا چاہیے"۔

"اچھا" مغل نے جھلّا کے جواب دیا "تو پھر تو اُن کا استعمال کیوں نہیں کرتا؟"

ادھر اوغدائی نے اپنے لیے ایک نیا محل تعمیر کرایا، ادھر لیوچیتسائی نے مغل لڑکوں کے لیے مدرسے کھولے۔ روز قراقورم کو، جو اب اردو بالیغ (دربار کا شہر) کہلاتا تھا، پانچ سو چھکڑے آتے۔ ان چھکڑوں میں کھانے پینے کی چیزیں، غلّہ، قیمتی ساز و سامان ہوتا جو ذخیروں اور شاہی خزانے میں جمع کیا جاتا۔ ریگستان کے خانوں کی حکومت نصف دنیا پر مستحکم ہو چکی تھی۔

سکندر اعظم کی سلطنت کے برعکس چنگیز خاں کی مغل حکومت اس کے مرنے کے بعد جوں کی توں برقرار رہی۔ اس نے مغل قبیلوں کو ایک حاکم کا مطیع بنا دیا تھا، اُن کے لیے ایک پکّا قانون بنا دیا تھا جو بھونڈا اور غیر مہذب سہی لیکن اس کے مقصد کے لیے موزوں تھا اور اپنی حکومت کے زمانے ہی میں اس نے سلطنت کے نظم و نسق کی بنیادیں ڈال دی تھیں۔ اس آخری کام میں اُسے لیوچیتسائی سے بڑی مدد ملی تھی۔

اس فاتح نے اپنے جانشینوں کو سب سے زیادہ اہم چیز جو ورثے میں عطا کی وہ مغل فوج تھی۔ اس کی وصیّت کے مطابق مغل اردو اوغدائی، چغتائی اور تولی کے مابین منقسم ہو گیا۔ یہ اُردو گویا اس کی ذاتی فوج تھی۔ فوج کو اکٹھا کرنے، اُسے تربیت دینے، اور جنگ میں نقل و حرکت کرنے کے اصول وہی باقی رہے جو چنگیز خاں نے ایجاد کیے تھے۔ مزید برآں اس فاتح کے بیٹوں کو سوبدائی بہادر اور ایسے اور کارآزمودہ جرنیل ورثے میں مل گئے تھے جو سلطنت کی حدود وسیع کرنے کے کام کے لیے بہت موزوں تھے۔

اس نے اپنے بیٹوں اور اپنی رعایا میں یہ خیال مضبوطی سے قائم کر دیا تھا کہ مغل ہی دنیا کے قدرتی طور پر مالک ہیں۔ اس نے طاقت ور سے طاقت ور سلطنتوں کی کمر اس طرح توڑ دی کہ جو کام باقی رہ گیا تھا، وہ اس کے بیٹوں اور سوبدائی بہادر کے لیے زیادہ مشکل نہ تھا۔ جیسے پہلی یلغار کے وقت ادھر اُدھر دشمن کی مقاومت کا قلع قمع کرنا آسان ہوتا ہے۔

اوغدائی کی حکومت کے ابتدائی دور میں ایک مغل سپہ سالار اور چار غلاموں نے جلال الدین خوارزم شاہ کو شکست دے کے اس کا خاتمہ کردیا اور بحیرۂ خزر کے مشرق کے علاقوں مثلاً آرمینیا میں مغلوں کی حکومت مستحکم کی۔ اسی زمانے میں سوبدائی بہادر اور تولی دریائے ہوانگ ہو کے جنوب میں دور تک بڑھ گئے اور چینیوں کے باقی ماندہ علاقے کو تسخیر کیا۔

۱۲۳۵ء میں اوغدائی نے دوبارہ قرولتائی طلب کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مغلوں کی فتوحات کے دوسرے اہم دور کا آغاز ہوا۔ باتو، جو زرّین خیل کا اوّلین خان تھا، سوبدائی بہادر کی ہمراہی میں مغرب کو بھیجا گیا، جس کی وجہ سے یورپ میں بحیرۂ اڈریاٹک اور وی آنا کے دروازوں تک سارے علاقوں میں کہرام مچ گیا۔ دوسری فوجوں نے کوریا، چین اور جنوبی ایران میں جنگ کا سلسلہ جاری رکھا۔ فتوحات کی یہ یہ موج ۱۲۴۱ء میں اوغدائی کی موت کے بعد واپس سمٹ آئی اور سوبدائی جو تلا ہوا تھا کہ یورپ کو فتح کر کے رہے گا، پھر ایک مرتبہ وہاں سے واپس بلالیا گیا۔

اس کے بعد کے دس سال کش مکش میں گزرے۔ چغتائی اور اوغدائی کے گھرانوں میں جھگڑا بڑھتا گیا۔ تھوڑے دنوں کے لیے کیوک خاقان بنا، جو ممکن ہے کہ نسطوری عیسائی ہو، ممکن ہے نہ ہو لیکن جس کے وزیر عیسائی تھے۔ جن میں ایک لیوچتسائی کا بیٹا بھی تھا۔ جس نے اپنے خیمے کے سامنے ایک چھوٹی سی عیسائی عبادت گاہ بنوائی تھی۔ اُس کے بعد حکومت اوغدائی کے گھرانے سے نکل گئی اور تولی کے بیٹے منکو خاں اور قوبیلائی خاقان بنے۔ پھر مغلوں کی فتح کی تیسری اور سب سے بھاری موج دُنیا پر چھا گئی۔

قوبیلائی کے بھائی ہلاکو نے سوبدائی بہادر کے بیٹے کی مدد سے عراق پر حملہ کیا۔ بغداد اور دمشق کو فتح کیا اور خلافت کی طاقت کو ختم کردیا۔ وہ یروشلم کے مقابل نمودار ہوا۔ انطاکیہ، جس پر عیسائی صلیبی محاربین کے جانشینوں کا قبضہ تھا، مغلوں کا مطیع ہوگیا۔ مغل ایشیائے کوچک میں سمرنا تک گھس آئے۔ اور قسطنطنیہ سے صرف ایک ہفتے کی مسافت پر رہ گئے۔

تقریباً اسی زمانے میں قوبیلائی خاں نے جاپان پر حملہ کرنے کے لیے بحری بیڑہ تیار کیا اور ینی سرحدیں ملایا تک وسیع کیں، تبّت کے اُس پار بنگال تک پہنچ گیا۔ اس کا دورِ حکومت (۱۲۵۹ء ۱۲۹۴ء) مغلوں کا عہدِ زرّیں سمجھا جاتا ہے۔ قوبیلائی خاں نے اپنے آبا و اجداد کی بود و باش کا طریقہ

چھوڑ دیا۔ اپنا دربار ختا کے علاقے میں لے گیا اور اس کی عادات و اطوار مغلوں کے مقابل چینیوں سے زیادہ ملتی جلتی تھیں۔ اُس نے بڑی میانہ روی سے حکومت کی اور اپنی رعایا کے ساتھ انسانیت کا سلوک کیا کرتا تھا۔ مارکو پولو نے ہمارے لیے اُس کے دربار کی بڑی جیتی جاگتی تصویر کھینچی ہے۔

لیکن دربار کو چین منتقل کرنا، مرکزی سلطنت کے ٹوٹنے کا شگون تھا۔ ایران کے ایلخان، جو ہلاکو کے جانشین تھے اور جنھوں نے ۱۳۰۰ء میں غازان خاں کی سرکردگی میں سب سے زیادہ طاقت حاصل کی، خاقان سے اتنے فاصلے پر تھے کہ اس سے ربط قائم نہ رکھ سکتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ تیزی سے مسلمان ہوتے جا رہے تھے۔ روس کی طرف زرّین خیل کا بھی یہی حال تھا۔ قوبیلائی خاں کے اپنے مغل بُدھ مت قبول کر رہے تھے۔ چنگیز خاں کے اس پوتے کے مرنے کے بعد مذہبی اور سیاسی خانہ جنگیاں شروع ہوگئیں اور مغلوں کی حکومت کئی سلطنتوں میں بٹ گئی۔

۱۴۰۰ء کے قریب ایک ترک فاتح تیمور لنگ نے پھر اس مغل سلطنت کے وسط ایشیائی اور ایرانی ٹکڑوں کو یکجا کیا اور زرّیں خیل کو شکست دی جس کی بنیاد جوجی کے بیٹے باتو خاں نے رکھی تھی۔

۱۳۶۸ء تک مغل چین پر قابض رہے۔ ۱۵۵۵ء تک جا بجا روس میں اُن کی طاقت باقی رہی۔ یہاں تک کہ انھیں ایوانِ خونخوار نے زیر کرلیا۔ بحیرۂ خوارزم کے اُس پار اُن کے اخلاف میں سے اُزبکوں نے ۱۵۰۰ء میں شیبانی خاں کی سرکردگی میں بڑی طاقت حاصل کرلی اور چنگیز خاں کی اولاد میں سے ایک شہزادے بابر کو ہندوستان میں دھکیل دیا، جہاں وہ عظیم مغل خاندان کا پہلا بادشاہ بنا۔

اٹھارہویں صدی کے وسط میں چنگیز خاں کی پیدائش کے چھ سو سال بعد اس فاتح کے جانشینوں کی حکومت کا ہر جگہ خاتمہ ہوگیا۔ اس زمانے میں مغلوں کی حکومت پر انگریزوں کا قبضہ ہوگیا اور مشرق میں منگولیا کو نامور چینی شہنشاہ کیان تنگ کی فوجوں نے تسخیر کرلیا۔

اسی زمانے میں کریمیا کے تاتار خاں روس کی ملکۂ عظمیٰ کیتھرائن کی رعایا بن گئے، اور اسی زمانے میں بدقسمت قلماق یا ترغوت قبیلے نے دریائے ایتیل (والگا) کے کنارے کی چراگاہوں کو چھوڑ کے مشرق کی طرف اپنی آبائی زمین کا طویل اور دہشت ناک سفر شروع کیا، جسے ڈی کونسی نے اپنے مقالے "ایک تاتاری قبیلے کا فرار" میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

اٹھارہویں صدی کے وسط کے ایشیا کے تاریخی نقشے کو اگر ایک نظر دیکھا جائے تو چنگیز خاں

کے آردو کے خانہ بدوش جانشینوں کی آخری جائے پناہ کا نام نظر آجائے گا۔ طوفانی جھیل بیکال اور جند کے بحر تلخ کے درمیانی وسیع علاقوں کا نام مبہم طریقے پر "تا تار" یا "آزاد تاتار" لکھا نظر آئے گا یہاں برِاعظم کے اس وسطی علاقے میں قرایت، قلماق اور مغل جاڑے اور گرمیوں کی چراگاہوں کے درمیان مارے مارے پھرا کرتے تھے اور سمور کی یورتوں میں رہتے تھے، اپنے ریوڑ ہنکایا کرتے تھے اور انھیں اس کا قطعاً علم نہ تھا کہ انھیں وادیوں میں ایشیا کے پریسٹر جان نے فرار ہونے کی کوشش کی تھی لیکن موت نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا۔ اور یہیں سے چنگیز خاں کا یاک کی دُموں والا نشان دنیا کو خوف و دہشت میں مبتلا کرنے کے لیے آگے بڑھا تھا۔

اس طرح مغل سلطنت کا خاتمہ ہوا۔ وہ پھر اُن خانہ بدوش قبیلوں میں بٹ گئی، جن کے درمیان سے وہ نمودار ہوئی تھی۔ جہاں پہلے جنگجو لڑنے بھڑنے کے لیے جمع ہوتے تھے، وہاں امن پسند چرواہے باقی رہ گئے۔

مغل شہسواروں کا دہشت ناک مرقع مختصر سے زمانے کے لیے اُبھرا اور پھر کوئی نقش چھوڑے بغیر مٹ گیا۔ ریگستان میں قراقورم کا شہر ریت کی تہوں کے نیچے دفن پڑا ہے۔ چنگیز خاں کی قبر اس کے وطن کی ندیوں کے پاس کسی جنگل میں چھپی ہوئی ہے۔ اُس نے اپنی فتوحات میں جو مال و متاع جمع کیا وہ اُن لوگوں کے تصرف میں آیا، جو اس کے ساتھی اور سپاہی تھے۔ بورتہ کی قبر کا کوئی نشان باقی نہ رہا، جو چنگیز خاں کی جوانی کی بیوی تھی۔ اس کے زمانے میں کسی مغل نے اُس کے کارناموں کے متعلق کوئی رزمیہ نظم نہ لکھی۔

اُس کی فتوحات کا زیادہ تر اُس کے دشمن مورخوں نے ذکر کیا ہے۔ تہذیب و تمدن پر اُس کا حملہ اس قدر ہولناک اور تباہ کن تھا کہ نصف کرۂ ارض میں پھر نئے سرے سے ابتدا کرنی پڑی۔ پریسٹر جان کی حکومت اور ختا، قراختائی، خوارزم — اور اُس کے مرنے کے بعد — بغداد، روس اور پولینڈ کی سلطنتیں نیست و نابود ہوگئیں۔ جب یہ ناقابلِ شکست وحشی کسی قوم کو فتح کرتا تو اور سب لڑائیاں خود بخود ختم ہو جاتیں۔ حالات کی پوری رفتار چاہے وہ پہلے اچھی ہوتی یا بُری بالکل بدل جاتی اور مغلوں کی فتح کے بعد جو لوگ باقی بچتے۔ اُن کے درمیان عرصے تک امن قائم رہتا۔

قدیم روس کے عظیم شہزادوں کی آبائی دشمنی جو تور، لادی میر اور سوزڈل کے حکمرانوں کے درمیان

تھی، اس عظیم ترسانحے کے باعث دفن ہوگئی۔ پُرانی دنیا کی یہ ساری شکلیں ہمیں پرچھائیوں کی طرح موہوم دکھائی دیتی ہیں۔ مغلوں کے ریلے کے آگے سلطنتیں کھل گئیں اور تاجدار دہشت کے عالم میں بھاگ نکلے اور ختم ہوگئے۔ اگر چنگیز خاں پیدا نہ ہوا ہوتا تو کیا ہوتا؟ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔

لیکن جو ہوا وہ یہ تھا کہ اس مغل کے بعد تمدّن دوبارہ پیدا ہوا، جیسا کہ رومتہ الکبریٰ کے دورِ امن میں ہوا تھا۔ تو میں، یا اُن کا جتنا کچھ حصہ بچ سکا تھا، ایک جگہ سے اُکھاڑ کے دوسری جگہ پہنچائی گئیں۔ مسلمانوں کے علوم وفنون اور ہُنر مشرقِ بعید پہنچائے گئے۔ چینیوں کی قوتِ اختراع اور نظم ونسق کی اہلیت، مغرب کے ملکوں میں پہنچی۔ اسلامی دنیا کے ویران باغوں میں کچھ عرصہ بعد مغل ایلخانوں کی سرپرستی میں مسلمان علماء اور معماروں نے اگر ایک نیا عہدِ زرّیں نہیں تو ایک عہدِ سیمیں ضرور دیکھا اور تیرہویں صدی چین میں ادب اور خاص طور پر ڈرامے کے نشوونما کے لحاظ سے مشہور رہے۔ یہ بڑی شان وشوکت کی صدی تھی اور یونان کی صدی کہلاتی ہے۔

جب مغل اُردو کی پسپائی کے بعد پھر سے سیاسی ترتیب وترکیب شروع ہوئی تو جو کچھ پیش آیا وہ ایک قدرتی لیکن بڑا غیر متوقع امر تھا۔ آپس میں لڑنے جھگڑنے والے روسی شہزادوں کے درمیان سے ایوان اعظم کی عظیم سلطنت نمودار ہوئی اور چین جس کو تاریخ میں پہلی بار مغلوں نے متحد کیا تھا، ایک واحد سلطنت بن گیا۔

مغلوں اور اُن کے دشمن مملوکوں کی نمود کے بعد محارباتِ صلیبی کے طویل باب کا خاتمہ ہوگیا۔ اب عیسائی زائرین حفاظت سے ضریحِ مقدّس کی زیارت کو جا سکتے تھے۔ اور مسلمان مسجدِ سلیمان کی زیارت کرسکتے تھے۔ پہلی بار یورپ کے پادری ایشیائے بعید تک سفر کرسکے اور بے سود کوشش کرتے رہے کہ شیخ الجبل کا پتہ چلائیں، جو پہلے صلیبوں کو پریشان کیا کرتا تھا یا پریسٹر جان اور ختا کی سلطنتوں تک پہنچیں۔ ان سب کا خاتمہ ہوچکا تھا۔

بنی نوع انسان میں اس عظیم پیمانے پر جو زلزلہ آیا اُس کا اہم ترین نتیجہ یہ تھا کہ عالمِ اسلام کی بڑھتی ہوئی طاقت تباہ وویران ہوگئی۔ خوارزم کی فوجوں کی شکست کے ساتھ ہی مُسلمانوں کی بُنیادی فوجی طاقت کا خاتمہ ہوگیا اور بغداد وبخارا کی تباہی سے خلفاء اور ائمہ کا پُرانا تمدّن مٹ گیا۔ نصف عالم میں عربی علماء واکابر کی زبان نہ رہی۔ ترک مغرب کی طرف دھکیل دیے گئے اور اُن کے ایک قبیلے نے

جو عثمانی کہلاتا تھا، قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا۔ ایک سُرخ دستار والا لاما جو قوبیلائی تاچوشی کی صدارت کے لیے بُلایا گیا تھا اپنے ساتھ لاسا سے بدھ مت کے بھکشوؤں کا ایک جمِ غفیر لیتا آیا۔

تباہ کار و خونخوار چنگیز خاں نے یورپ کے عہدِ تاریک کی دیواریں مسمار کر دیں۔ اس نے سڑکیں بنوائیں یورپ چین کے علوم و فنون سے آگاہ ہوا۔ اُس کے بیٹے کے دربار میں ارمنی شہزادے اور ایرانی امراء روسی شہزادوں کے دوش بدوش بیٹھے تھے۔

سڑکوں کی تعمیر اور شاہراہوں کے کھلنے کے بعد خیالات و مفروضات میں بڑا انقلابِ عظیم پیدا ہوا۔ یورپ والوں میں ایشیائے بعید کے متعلق بڑی دلچسپی اور کھوج پیدا ہوگئی۔ پادری روبری کوئس کے نقشِ قدم پر مارکوپولو کپالو (خان بالیغ) پہنچا۔ دو سو سال بعد واسکوڈی گاما سمندر کے راستے ہندوستان پہنچا۔ کولمبس جب اپنے بحری سفر پر روانہ ہوا ہے تو اس کا ارادہ امریکہ پہنچنے کا نہیں تھا بلکہ خانِ اعظم کی سرزمین تک پہنچنے کا تھا۔

بقیہ : تعارف و تبصرہ

گذشتہ یا عہدِ رواں میں کیا تھا اور کیا ہے اور اس عالمی یا آفاقی تصوّر میں ہمارے ناول نگاروں کی عورت کہاں اور کس قدر فٹ بیٹھتی ہے؟ ہندوستانی سماج کے پاتال سے عورتوں کو بلندی پر لے جانے میں ہمارے ناول نگاروں نے کتنا کام کیا ہے؟ اسے سماجی سطح پر اونچا کرنے کے علاوہ فکری لحاظ سے ان کو کس قدر آگے بڑھایا ہے؟ ان سوالوں پر بھی مقالہ نگار غور کریں تو ان کے اس دعویٰ کو ماننے میں تامّل نہ ہوتا کہ "انھوں نے اس موضوع پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔" ممکن ہے اس نوع کی تفصیلی بحث ابتدائی باب میں ہو، جو اس کتاب میں شامل نہیں ہے کیونکہ خود ان کا بیان ہے : ....سماجی اصلاح کی تحریکوں کے ساتھ عورتوں کی اصلاح کی تحریکیں بھی شروع ہو چکی تھیں .... اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ غدر سے پہلے مختلف تاریخی ادوار میں اس کی سماجی حیثیت کا بھی سرسری سا جائزہ لیا جائے۔ چنانچہ "ابتدائی باب" میں انہی تبدیلیوں کا اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔"

اس "ابتدائی باب" کی کمی کھٹکتی ہے لیکن ان کی نصف بات تسلیم کہ : "اُردو میں اس موضوع پر اس سے پہلے کوئی کام نہیں ہوا ہے۔" اسی لیے ایسے عنقا موضوع پر کام کرنے والوں کی ذمّے داری اور سوا ہو جاتی ہے۔

ڈاکٹر ارتضیٰ کریم، شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی

تعارف و تبصرہ

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کی دو جلدیں بھیجنا ضروری ہیں)

اُردو ناول میں عورت کا تصوّر
نذیر احمد سے پریم چند تک

مُصنّفہ : فہمیدہ کبیر
ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ نئی دہلی ۲۵
قیمت : ۴۵ روپے
اشاعت : ۱۹۹۲ء

کسی نے کہا ہے " انسان کی پہلی تربیت گاہ ماں کی گود ہے"۔ غالباً اسی لیے ادیب و شاعر نے عورت کی تعلیم و تربیت اور اصلاح و تہذیب پر زیادہ زور دیا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اُردو شاعری کے ابتدائی اور ارتقائی مراحل میں شاعروں نے عورت کا جو تصوّر پیش کیا ہے وہ بہت زیادہ صحت مند نہیں کہا جا سکتا۔

اقبال نے اسی لیے کہا تھا کہ " ہمارے شاعر و ادیب کے اعصاب پہ عورت ہے سوار"۔ شاعری کے برعکس افسانوی ادب کے آغاز اور ارتقاء سے ہی (داستانوں سے قطع نظر) عورت کا جو تصوّر اُبھرتا ہے وہ قابلِ قدر ہے۔

تبصرہ طلب کتاب کا موضوع بھی اُردو ناول میں عورت کا تصوّر ہے جو فہمیدہ کبیر کی تحقیقی اور تنقیدی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ انھوں نے اپنے اس مقالے کو سات ابواب میں تقسیم کیا ہے اور اُردو کے ابتدائی ناول نگاروں مثلاً نذیر احمد، سرشار، شرر، رسوا، راشد الخیری اور پریم چند کے ناولوں کے حوالے سے اُبھرنے والے "تصوّرِ زن" پر گفتگو کی ہے۔

اُردو ناول کی تو ولادت ہی " اصلاحِ نسواں" کے تحت ہوئی۔ یعنی مراۃ العروس سے چل کر امراؤ جان ادا تک جتنے ناول وجود میں آئے ان میں عورت کا یہی تصوّر اُبھرتا ہے کہ اسے نیک، وفا شعار، سلیقہ مند، گھریلو اور

یں طاق اور مذہبی یا مشرقی تعلیم سے بہرہ ور ہونا چاہیے۔ اس عہد کے ناولوں سے ہرگز یہ اطلاع نہیں ملتی کہ عورت کا تعلق سیاسی، سماجی، ثقافتی سطح پر بھی استوار ہو اور نہ اس جانب ہمارے ابتدائی ناول نگاروں کے یہاں کوئی کوشش ملتی ہے۔ نذیر احمد، سرشار، شرر اور راشد الخیری سے تو ہم عورتوں کے کسی "اجتہادی تصوّر" کی توقع نہیں رکھ سکتے لیکن پریم چند اور رسوا سے ہمیں امید تھی، اس لیے بھی کہ ان دونوں کے سماجی اور سیاسی حالات نیز تخلیقی احساس میں تفاوت ہے۔ لیکن پریم چند کے یہاں بھی انقلابی یا اجتہادی عورت نظر نہیں آتی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انھوں نے پیش روؤں کے مقابلے میں عورتوں کے دیگر مسائل پر زیادہ لکھا۔ وہ عورت کو مرد کے مقابلے میں کمتر تصوّر کرتے ہیں اگرچہ وہ تعلیم کے بھی قائل ہیں مگر اس حد تک "خاتون خانہ ہوں، وہ سبھا کی پری نہ ہوں۔"

فہمیدہ کبیر نے بجا لکھا ہے: "پریم چند عورت کی معاشی آزادی کے حق میں ہیں تاکہ وہ مردوں کی بے جا سختیوں کا شکار نہ بن سکے لیکن وہ اسی صورت میں عورتوں کو معاشی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے ہیں جب مرد اس پر ظلم کرے یا کوئی اس کی کفالت کرنے والا نہ ہو۔ اس موضوع پر پریم چند نے جس طرح اظہار خیال کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عورتوں کی معاشی آزادی کی حمایت کرنے سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کارخانوں یا دفتروں میں نوکری کریں۔ ان کاموں کو وہ مردانہ کاموں سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نوکری کرنے سے گرہستی کا کام درہم برہم ہو جاتا ہے۔"

ظاہر ہے پریم چند کے اس تصور کو آفاقی نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ ایک محدود تصوّر ہے۔ نذیر احمد کے مقابلے میں پریم چند کے عہد کا ہندوستان سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کا ہندوستان تھا۔ صنعتی ترقی نے ایک طبقاتی کشمکش کو جنم دے دیا تھا، مغربی علوم و فنون عام ہو رہے تھے، آریہ سماجی تحریک نے سماج کے تبدل کا کام شروع کر رکھا تھا اور پریم چند، گاندھی جی اور آریہ سماج دونوں سے متاثر تھے اس کے باوجود ان کے یہاں عورت کا "نیا اور آنے والا تصوّر" نہیں ابھر سکا۔

فہمیدہ کبیر نے اپنی اس کاوش کو محدود رکھا ہے۔ انھوں نے خود لکھا ہے: "زیر نظر مقالے میں ہم نے یہ کھوج لگانے کی کوشش کی ہے کہ اپنے اپنے دور کے مخصوص سماجی حالات میں مختلف ناول نگاروں نے ایک مثالی عورت کا کیا تصوّر پیش کیا ہے۔" کاش وہ حقائق کے اجتماع کے بجائے ان اسباب و علل سے بھی بحث کرتیں جن کے باعث ان مختلف ناول نگاروں کے "تصوّرِ زن" میں مماثلت یا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک مثالی عورت کا تصوّر عہد

(باقی صفحہ ۴۶ پر)

سالانہ قیمت:
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ:
۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ نومبر ۱۹۹۳ء | شمارہ ۱۱

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

مدیر

ڈاکٹر سیّد جمال الدین

نائب مدیر

ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی

معاون مدیر

جبین انجم

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی —— مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریاگنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

خوشنویس: ایس، ایم، مظہر

شذرات

سید جمال الدین

اکتوبر کا آخری ہفتہ ہے، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ۷۳ ویں یوم تاسیس کی تقریبات منعقد کرنے کی تیاریاں کی جارہی ہیں۔ اسی لیے ہماری گفتگو کا رُخ جامعہ کی طرف ہے۔ ہمیں طالب علمی کا وہ دور یاد آتا ہے جب نصف ستمبر گزرتے ہی جامعہ کی فضا قدرتی خوشبو سے معطر ہوجاتی تھی اور ذہن اس طرف مائل ہوجاتا تھا کہ ۲۹ر اکتوبر، ہمارا یوم تاسیس، قریب ہے اور یہ احساس بیدار ہوتے ہی 'تعلیمی میلہ' کے لیے تیاریاں شروع ہوجاتی تھیں۔ تہذیب و ثقافت، تعلیم، ہنر اور حرفہ ___ کون سا پہلو تھا جو تعلیمی میلہ کے احاطہ میں شامل نہ کیا جاتا ہو! طلبا، تدریسی و انتظامی عملے کے لوگ بلا تفریق رتبہ وعہدہ شانہ سے شانہ ملاکر تعلیمی میلہ کو کامیاب بنانے میں مشغول ہوجاتے تھے۔ نہ کھانے کا ہوش رہتا تھا، نہ آرام کی فکر، تہذیب میں رچا بسا ایک خاموش، نامعلوم سا جذبہ ہوتا تھا جو جامعہ برادری کو متحرک رکھتا تھا۔ اب ہم یوم تاسیس اُس طرح نہیں منا پاتے ہیں۔ شاید وہ اسپرٹ باقی نہیں رہی ہے۔ ادارہ کی توسیع ضرور ہوئی ہے، طلبا کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے، اساتذہ اور کارکنان کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ متعدد شعبوں، فیکلٹیوں، سنٹرز وغیرہ کا قیام عمل میں آیا ہے۔ عمارتیں بنی ہیں، کھیل کے میدان بنے ہیں، غرض اضافے ہوئے اور تبدیلیاں آئی ہیں۔ لیکن کام کرنے کی جو دُھن ان اضافوں اور تبدیلیوں سے پہلے جامعہ برادری میں پائی جاتی تھی وہ اب نہیں ہے۔ غالباً اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ پہلے جامعہ میں ہر نووارد اپنے کو جامعہ کے مخصوص تعلیمی و تہذیبی رنگ میں ڈھالنے کی کوشش کرتا تھا اور جلد ہی وہ جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی تشخص سے ہم آہنگ ہوجاتا تھا۔ یہ تمیز ہی نہ رہتی تھی کہ وہ باہر کا ہے یا ابتدا سے اسی ادارہ کا پروردہ، لیکن اب ہر نووارد جامعہ کو اپنے مزاج اور طبیعت کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے۔ اسی لیے جامعہ اپنا تشخص کھوتی جارہی ہے۔ ہمارے ادارے کی صورت دوسرے اداروں کی شکل پر جانے لگی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جامعہ کی اصل تعلیمی فکر اور تہذیبی شناخت آج بھی افادیت رکھتی ہے اور قوم و ملت کو اسی ادارہ کی ضرورت ہے جس کی نیو ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو

علی گڈھ ایم۔اے۔او کالج (جو اب علی گڈھ مُسلم یونیورسٹی ہے) کی جامع مسجد میں شیخ الہند مولانا محمود حسن نے رکھی تھی۔

جامعہ کے جشنِ زرّیں کے موقع پر رسالہ جامعہ کے خصوصی شمارہ میں ہمارے مشفق اُستاد محترم پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے بحیثیت مدیر جو 'شذرات' نذرِ قارئین کیے تھے اُن میں ایک مقام پر لکھا تھا:

...... جامعہ کے بارے میں شروع ہی سے کچھ نہ کچھ کہا جاتا رہا ہے اور جامعہ والے سنتے سب کی اور کرتے اپنے من کی ہیں۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ ہمیں اپنے فرضِ منصبی، اپنے تعلیمی و تہذیبی مشن کی طرف سے غافل نہیں ہونا چاہیے۔ ذاکر صاحب مرحوم اور اُن کے ساتھیوں کی بتائی ہوئی اسی راہ پر ہمیں چلنا ہے، یہی راہ عزیمت کی راہ ہے، پہلے عوام کے چندے سے جامعہ چلتی تھی لیکن عوام کو اپنا رہنما ہم نے نہیں بنایا، اب حکومت کی گرانٹ سے چلتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم کاسہ لیسی کی زندگی اختیار کریں اور اپنی آزادی و خودداری سے اپنے آپ کو محروم کرلیں.... ضرورت اس کی ہے کہ ہم اپنے بازو نہ سمیٹیں اور ہر لمحہ ایک نئی پرواز کے لیے تیار رہیں۔

اب جامعہ والے خال خال نظر آتے ہیں، فرضِ منصبی، تعلیمی و تہذیبی مشن تقریبات کی حد تک محدود، مخصوص مواقع پر فکری آرائش کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان تبدیلیوں کے لیے کون ذمّے دار ہے۔ لاکھ کوشش کرنے پر بھی ہم خشک سائنسداں کی طرح معروضیت نہیں برت سکتے لیکن اس اعتراف میں ہم سب جو اپنے کو 'جامعہ والا' کہتے ہیں شریک ہوسکتے ہیں کہ اس کے لیے سب سے زیادہ ہم ہی ذمّے دار ہیں۔

جامعہ میں کیسے اُستاد ہوں اور کیسے طالب علم، اس موضوع پر جامعہ میں پہلے کافی گفتگو ہوا کرتی تھی۔ اُستادوں کو جامعہ کے مزاج میں ڈھالا جاتا تھا اور طلبا اُن کے پرتو ہوتے تھے۔ اس عمل پر خصوصی نگاہ رکھی جاتی تھی۔ انجمن جامعہ (کورٹ) میں ۵۶-۱۹۵۵ء میں اُس وقت کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب (مرحوم) نے جو رپورٹ پیش کی تھی اُس کے مندرجہ ذیل دو اقتباسات آج بھی ہمارے پیشِ نظر ہونا چاہئیں

تب ہی ہم جامعہ کو ایک آدرش ادارہ بنا سکتے ہیں :

"ملک کی تعلیم کو اس وقت دو باتوں سے بہت نقصان پہنچ رہا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اُستاد کو اس ادارے سے لگاؤ نہیں ہوتا جس میں وہ کام کرتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ طالب علم اور اُستاد اور طالب علم اور ادارے کے درمیان خیرخواہی اور محبّت کا رشتہ قائم نہیں ہوتا۔ اُستاد سمجھتے ہیں کہ انھیں ان کی خدمات کے بدلے میں تنخواہ ملتی ہے اور اگر انھیں انفرادی یا اجتماعی طور پر خیال ہو جائے کہ انھیں تنخواہ کم ملتی ہے یا وہ ملازمت کے کسی حق سے محروم کیے گئے ہیں تو وہ کام میں جی لگانا چھوڑ دیتے ہیں یا ان کی ساری توجہ تنخواہ بڑھوانے یا حق کو وصول کرنے میں صرف ہونے لگتی ہے۔ طالبعلموں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے، اُستاد کچھ اس تعداد کی وجہ سے ذاتی واقفیت پیدا کرنے سے معذور ہو جاتے ہیں، کچھ بے پروائی بھی برتتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ تعلیم کی حیثیت ایک معمول کی سی ہوگئی ہے جسے پورا کرنا کافی سمجھا جاتا ہے اور علم حاصل کرنے کے شوق سے اسے کچھ زیادہ نسبت نہیں رہ گئی ہے۔"

"جامعہ کے اساتذہ کے لیے مصلحت اندیشی اور یکجہتی اس وجہ سے اور بھی لازمی ہوگئی ہے کہ بیشتر نوجوان جو اب تعلیم کے لیے آتے ہیں ان کا جامعہ کے تہذیبی نصب العین سے کوئی روایتی تعلق نہیں ہے، ہم جس تہذیبی ورثے کو ملک کے نوجوانوں تک پہنچانا چاہتے ہیں، ان کی قدر پہچاننے کے لیے ہمارے اخلاق اور ہمارے ذوق و شوق کے علاوہ اور کوئی ذریعہ نہیں رہ گیا ہے اور اگر ہماری جماعت کے اندر مخالفتیں پیدا ہوگئیں یا ہم نے اپنے طرزِ عمل سے ظاہر کیا کہ ہم اعلیٰ اصولوں کی پابندی کرنے کی توفیق نہیں رکھتے تو یہ سمجھ لیا جائے گا کہ ہم میں بھی اتنی ہی کھوٹ ہے جتنی کہ رائج سکّے میں ہوا کرتی ہے اور کوئی ہمیں پرکھنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کرے گا۔"

عتیق صدیقی (مرحوم)

مولانا محمد علی
بنام
ڈاکٹر سر محمد اقبال

بیسویں صدی کی پہلی تین دہائیوں (۱۹۱۰ء تا ۱۹۳۰ء) میں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی حس کو بیدار کرنے اور اپنی اپنی فکر کے سانچوں میں اسے ڈھالنے کی جن افراد نے کوشش کی ان میں مولانا محمد علی اور ڈاکٹر اقبال کے نام کو کوئی مورخ نظرانداز نہیں کرسکتا۔ محمد علی عملی سیاست کے اور ڈاکٹر اقبال شاعری کی خیالی دنیا کے مرد میدان تھے۔ لیکن ان دونوں میں سیاست اور شاعری کچھ حد تک قدر مشترک کی حیثیت بھی رکھتی ہے۔ محمد علی نے سیاست میں بھرپور حصہ لینے کے ساتھ ساتھ شاعری بھی کی، اور اقبال نے فکر شعر میں سر کھپانے کے علاوہ سیاست میں بھی تھوڑی بہت دلچسپی لی۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ محمد علی اگر سیاسی لیڈر نہ ہوتے تو شاعری ان کے لیے ذریعۂ شہرت و عزت نہ بن سکتی۔ اور شاعر کی حیثیت سے لوگ آج ان کا نام بھی بھول چکے ہوتے۔ یہی بات اقبال کی سیاسی زندگی پر بھی صادق آتی ہے۔ وہ اگر بلند پایہ شاعر نہ ہوتے تو ان کی سیاسی حیثیت آج قابل التفات نہ سمجھی جاتی اور لوگ انھیں فراموش کر چکے ہوتے۔

یہ مقالہ اکتوبر ۱۹۷۹ء میں شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے زیر اہتمام "محمد علی ان انڈین پالیٹکس" کے موضوع پر منعقد یو جی سی سیمینار میں پڑھا گیا۔ یہ مقالہ ایک تاریخی ریکارڈ کی حیثیت سے نذر قارئین کیا جا رہا ہے۔ اس کا مقصد کسی بحث کا آغاز کرنا نہیں ہے۔

محمد علی اور اقبال میں جو چیز سب سے زیادہ قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتی ہے، یہ تھی کہ دونوں بلائے اسلام کے مجنوں اور پان اسلامزم کے شیدائی تھے۔ لیکن ان میدانوں میں بھی دونوں کا یہ فرق قابلِ ذکر ہے کہ محمد علی کے برعکس اقبال نے جوش کے عالم میں بھی ہوش کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا اور اپنے عشق و جنوں کو دشتِ شعر سے باہر نکل کر عملی دنیا میں قدم رکھنے کی کبھی اجازت نہیں دی۔

محمد علی اور اقبال کے سیاسی تصورات بھی متضاد ہونے کی حد تک ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اقبال کی شاعری کے حد درجہ مداح ہونے اور اسلامی تعلیمات کے باب میں اقبال کو اپنا استاد تسلیم کرنے کے باوجود تحریکِ خلافت ہی کے زمانے سے اقبال کے سیاسی افکار و اعمال سے محمد علی حد درجہ بیزار بلکہ متنفر رہے تھے۔ اقبال کی سیاست سے اپنی بیزاری و تنفر کا موثر ترین مظاہرہ محمد علی نے اپنے ایک طویل مضمون میں کیا تھا، جو اگست ۱۹۲۷ء میں ان ہی کے اخبار روزنامہ ہمدرد میں مسلسل کئی قسطوں میں شائع ہوا تھا اور تمام تر اقبال کی سیاست اور ان کی شاعری ہی سے متعلق تھا۔ اس وقت ہمارے پیش نظر اس مضمون کے وہی اجزاء ہیں، جن کا تعلق اقبال کی سیاسی زندگی سے ہے۔ اس مضمون کے اقتباسات پیش کرنے سے قبل اس کی شانِ نزول بیان کر دینا بھی نامناسب نہ ہوگا۔

۱۹۲۶ء کے اواخر میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے انتخابات ہوئے۔ اقبال بھی لاہور کے ایک حلقے سے ممبر منتخب ہو گئے۔ بقول محمد علی: "ڈاکٹر محمد اقبال خوب شعر کہا کرتے تھے، عدالتوں میں جا کر خاصی وکالت کر لیا کرتے تھے، اور جو وقت بچتا تھا اس میں اسلامیہ کالج اور پنجاب یونیورسٹی کی بھی خدمت کر لیا کرتے تھے۔ اب نہ معلوم کیوں انھیں سوجھی کہ کونسل کو چلیے! پنجاب کے جمہور سے رائے حاصل کرنے کے لیے وہ دربدر پھرے اور اپنے مدِ مقابل کو ہرا کر ملک معظم اور ان کے ورثاء کی وفاداری کا حلف اٹھا کر پنجاب کونسل میں شریک ہوئے۔"

اقبال کے ممبر کونسل بننے کے کچھ ہی دنوں کے بعد لاہور میں ایک فرقہ وارانہ فساد ہوا۔ اس سلسلے میں مقامی ہندوؤں اور مسلمانوں کے وفد، جدا جدا حکام ضلع سے ملے اور فسادات کے تدارک کے لیے انتظامی عہدوں سے ہندوستانی افسروں کو ہٹا کر ان کی جگہ انگریز افسروں کو مامور کیے جانے کی درخواست کی۔

مسلمانوں کے وفد میں اقبال بھی شامل تھے، اور اس تجویز سے وہ جس حد تک متفق تھے، اس کا

اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ کونسل میں ایک تحریک پر تقریر کرتے ہوئے انھوں نے پھر یہی تجویز پُر زور طریقے پر دُہرائی۔ حزبِ اختلاف کے کانگریسی ممبروں نے اس کے خلاف ایوان میں جب "نہیں نہیں" کی آواز بلند کی تو اقبال نے ان کے احتجاج کو حقارت کے ساتھ "جھوٹی قوم پروری" اور "کڑک مرغی کی کُڑوں کوں" سے تعبیر کیا۔

بیشتر ہندوستانی اخباروں نے تو اقبال کے ان حقارت آمیز جملوں کا زیادہ نوٹس نہیں لیا، لیکن لندن ٹائمز کے نامہ نگار متعینہ شملہ نے نمک مرچ لگا کر اُسے خوب اُچھالا۔ محمد علی کو اس قصّے کی تفصیل لندن ٹائمز ہی سے معلوم ہوئی، جسے پڑھ کر وہ تلملا اُٹھے اور غیظ و غضب کے عالم میں اقبال کی اس وقت تک کی سیاسی زندگی کا، اپنے مخصوص انداز میں انھوں نے جائزہ لے ڈالا۔ اس اجمال کی تفصیل خود محمد علی ہی کے قلم کی زبان سے سنیے:

میرا اُستاد اقبال

اس ہفتے کی ولایتی ڈاک مجھے ہفتے کی شب کو ملی۔ دن بھر کام کر کے تھک گیا تھا۔ سونے کو لیٹا تو سرہانے ڈاک رکھی تھی۔ اسی وقت آنکھیں ملتا ہوا اُٹھا، اور جو اقتباسات برطانوی اخبارات کے آئے تھے، ان کو ترتیب دی۔ ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے فسادکی خبریں تھیں۔ کٹنگز کیا تھے، ہندو مسلم اتحاد کی دھجیاں تھیں جو اُڑائی گئی تھیں۔ ہندوستان جیسے وسیع ملک میں روز کچھ نہ کچھ ہوتا رہتا ہے، مگر ولایتی اخبارات میں مہینے بھر میں مشکل سے دو چار سطریں ہندوستان کے متعلق شائع ہوتی ہیں اور رائٹر تک اس سے زیادہ تار پر بھیجنے کو فضول خرچی سمجھتا ہے۔ لیکن ایک طویل خبر جو باریک ٹائپ میں مشکل سے ایک کالم میں سمائی، شملہ سے اسی دن تار پر بھیجی گئی تھی۔ تھکا تھکایا نیند سے مخمور ہمدرد کا غریب ایڈیٹر مجبور ہو گیا کہ شملہ کی اس خبر کو پڑھے۔ پڑھا تو پنجاب کونسل کا وہ مباحثہ تھا جو ایک سکھ رُکن کی اس تحریک پر ہوا تھا کہ تمام عہدے کھلے ہوئے مقابلے کے ذریعے سے اُمیدواروں کو دیے جائیں، یا ایسے انتخاب کے ذریعے جس میں "جات پات" مذہب اور رنگ کا کچھ لحاظ نہ رکھا جائے۔

میں نے ہندوستان ٹائمز میں اس مباحثے کی رپورٹ پڑھی تھی، اور یہ بھی پڑھا تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے تو غضب ہی کیا تھا کہ یہ ارشاد فرمایا تھا کہ ہندوستانیوں کی جگہ انگریزوں کو مقرر کیا جائے۔

لیکن ان کی پوری تقریریں نے کسی جگہ نہیں پڑھی تھی' اور میرا یہ گمان تھا کہ اس اخبار کے نامہ نگار نے غلط فہمی سے یہ قول ان سے منسوب کردیا تھا۔ اس وقت بھی ان کی پوری تقریر میرے سامنے نہ تھی۔ لیکن اس کے چند زہر آلود فقرے اس تار میں درج تھے۔ ان کے پڑھتے ہی میری نیند غائب ہوگئی تھی اور میرے قلب کو اس قدر سخت دھچکا لگا تھا کہ میں بیان نہیں کرسکتا۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال اس وقت نظر بند نہیں تھے۔ جب کہ جنگ عمومی (پہلی جنگ عظیم) میں ہم میں سے بہت سے نظر بند کردیے گئے تھے۔ وہ اس جنگ کے بعد بھی مارشل لا کے زمانے میں قید نہیں ہوئے۔ حالانکہ خود پنجاب میں بعض بڑے سے بڑے ہندو اور مسلمان قید کردیے گئے۔ اور عوام میں سے تو سیکڑوں ہی جیل خانوں میں بھر دیے گئے۔ خلافت کے لیے مسلمانانِ ہندوستان نے یورپ کو ایک وفد بھیجا۔ جس کا سرگروہ میں تھا۔ تو ڈاکٹر صاحب کو اس قدر غیرت آئی اور اس غیرت کو میں بجا سمجھتا تھا کہ انھوں نے دریوزۂ خلافت کے نام قطعہ لکھا' جس میں ارشاد فرمایا کہ

"اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

لیکن جب دریوزہ گران خلافت' خالی ہاتھ کاسۂ گدائی لے کر یورپ سے لوٹے۔ مگر اس کا تہیّہ کرکے کہ یہ اتمام حجت تھا' اس کے بعد یورپ کے سامنے ہرگز ہاتھ نہ پھیلائیں گے۔ اگر قوت ہوگی تو کھلا ہاتھ نہ بڑھے گا۔ بلکہ بندھی ہوئی مٹھی سے کام لیا جائے گا۔"

تو مہاتما گاندھی نے ترک تعاون کی تحریک شروع کردی تھی۔ اور خلافت اور پنجاب کے مظالم ہی اس تحریک کی بنا رتھے۔ الحمد للہ کہ مدرسۃ العلوم مسلمانانِ علی گڑھ کے طلبہ نے اس دعوت پر فوراً لبیک کہا۔ ہم لاہور پہنچے اور اسلامیہ کالج کے ٹرسٹیوں اور اساتذہ کو دعوت الی الخیر دی' تو ان کو علی گڑھ کالج کے ٹرسٹیوں اور اساتذہ سے بھی زیادہ مستعد پایا اور اسی سے اندازہ کیا کہ طلبہ کس قدر مستعد ہوں گے۔ مگر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب سکریٹری تھے اور آپ نے' جن سے ہم نے اسلام سیکھا تھا (نہ کہ کسی مولوی سے)' ہماری دعوت کو یہ کہہ کر ٹال دیا کہ پہلے علمائے کرام کا فتویٰ لے لیا جائے۔ خیر پانچ سو علماء نے بھی چند ماہ بعد فتویٰ صادر فرمادیا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اس پر بھی توجہ نہیں فرمائی۔ البتہ اجتہاد فرمایا تو علم الاقتصاد کے ماہر کی حیثیت سے' اس وقت جب کہ مہاتما گاندھی ایک کروڑ روپیہ جمع کرلائے' اور یہ اجتہاد یہ تھا

کہ ایک ٹکنالاجیکل (صنعتی) انسٹی ٹیوٹ کا افتتاح کیا جائے، جو ہندوستانیوں کو ٹھیک اس وقت صنعت و حرفت سکھانا شروع کرے، جب کہ ہم لوگ پوری جدوجہد کر کے انگریزوں سے سوراج لینے کے لیے بیتاب و بے قرار تھے۔ "شکوہ" اور "جوابِ شکوہ"، "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کا مصنف اور ٹکنالاجیکل انسٹی ٹیوٹ کا نسخہ! یقیناً یہ اس سے بھی زیادہ تعجب انگیز شے تھی کہ ڈاکٹر انصاری صاحب اپنے کسی مریض سے کہتے کہ "جاؤ ٹونا چماری سے جھاڑ پھونک کرالو۔ اس طرح سے بچ سکتے ہو، ورنہ بس اب تمھارا خاتمہ ہے"۔ اس کے بعد پھر پکڑ دھکڑ شروع ہوئی اور اگر اس سے پہلے حسرت کا قول صحیح نہ تھا تو اب ضرور صحیح ہو گیا:

آج وہ ننگِ جوانی ہے جو زنداں میں نہیں

مگر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب "ٹکنالاجیکل انسٹی ٹیوٹ والے طبیب حاذق" انارکلی میں بیٹھے پیامِ مشرق لکھتے رہے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ میں بیجاپور کے جیل خانوں میں "اسرار و رموز" پڑھا کرتا تھا اور رویا کرتا تھا، اور "اقبال مرحوم" کے لیے اسی کے الفاظ میں دعا کیا کرتا تھا۔

ڈاکٹر اقبال صاحب کو میں "اقبال مرحوم" اسی زمانے سے کہنے لگا اور انھیں میں یقین دلاتا ہوں کہ ان کے سیکڑوں اشعار جو مجھے یاد تھے، جب کبھی بیجاپور کے جیل خانے میں یاد آجاتے تھے تو قلب پر وہی اثر ہوتا جو کسی ایسے خاندان والوں کے قلب پر ہوتا ہے جن کی ایک چہیتی لڑکی کسی شرمناک فعل کے ارتکاب کے باعث گھر سے نکل گئی ہو۔ اور انھوں نے خاندانی عزت و آبرو کی تباہی کے باعث اسے دل سے بھلانے کی کوشش کی ہو اور اتفاقیہ اس کے اوڑھنے یا پہننے کی کوئی چیز نکل آئے اور یکایک ان کی نظر اس پر پڑ جائے محبت اور کشمکش اور شرم دونوں کی کشمکش سے زیادہ دل پر چوٹ لگانے والی کون سی جنگ ہو سکتی ہے۔ س وقت بھی جب میں اپنے استاد (شاعری کے نہیں، مذہب اسلام کے استاد) "اقبال مرحوم" کے متعلق لکھ رہا ہوں میرا دل ان کی محبت کے باعث تڑپ رہا ہے اور میرا دماغ میرے قلم کی مہمیز اور چابک دونوں سے تواضع کر رہا ہے کہ اگر قدم ذرا بھی سست پڑا تو کھال ادھیڑ دی جائے گی۔ حق پرستی کے میدان ں قدم کا ذرا بھی سست پڑنا اُلٹے پاؤں باطل کی طرف لے جانے سے کچھ ہی کم گناہ ہے۔ کاش اقبال، را محبوب و معشوق اقبال، ہم کو اس دورِ ارتداد میں اسلام کی صراطِ مستقیم دکھانے والا اقبال، ہماری ہی طرح ں جیل خانے میں ہوتا۔ کیا ہمارے بیتول جیل سے نکل کر سیدھے امرت سر کانگریس میں آکر شریک ہونے پر ال ہی نے یہ اشعار نہیں لکھے تھے:

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند

بیتول کی قید کے زمانے میں تو پھر بھی صرف چند ہی مسلمان اور ہندوستانی اس سعادت سے مشرف کیے گئے تھے، لیکن کراچی کے مقدمے کے بعد تو پچیس تیس ہزار اس سے بہرہ اندوز ہوئے تھے لیکن اقبال اس وقت بھی آزاد ہی رہے اور اس بار جو ہم جیل خانے سے چھوٹے تو "اقبال مرحوم" ڈاکٹر سر محمد اقبال تھے۔ اس کے بعد کس نظم کی ان سے توقع کی جا سکتی تھی اور ان کے لیے سوائے دام اقبالہم کے کس چیز کی دعا کی جا سکتی تھی! بہ قول ان ہی کے اب تو یہی کہا جا سکتا تھا کہ

چیست یاراں بعد ازیں تدبیرِ ما ٭ رُخ سوئے مے خانہ دارد پیرِ ما

(ہمدرد: ۱۴ اگست ۱۹۲۷ء)

طبیب حاذق سر محمد اقبال کا نیا نسخہ

ہمدرد مورخہ ۱۴ اگست میں میں نے "لندن ٹائمز" کے شملوی نامہ نگار کے اس طول طویل تار کا ذکر کیا تھا، جو اس نے پنجاب کونسل کے مباحثے کے متعلق ۱۹ جولائی کو روانہ کیا تھا، جس میں سر محمد اقبال کے وہ زہریلے فقرے، جو انھوں نے اپنی تقریر کے دوران میں قوم پروروں پر کسے تھے، پہلی بار میری نظر سے گزرے۔ حسب وعدہ آج میں ان فقروں کو جو ۲۰ جولائی کو نذرِ قارئین لندن ٹائمز ہو چکے ہیں۔ نذرِ قارئین ہمدرد بھی کرتا ہوں اور نیز ان خیالات کو بھی جن کا ان فقروں پر ٹائمز کے شملوی نامہ نگار نے اظہار فرمایا ہے۔ تار کے اس حصے کی "جھوٹی قوم پروری" سے اور نامہ نگار موصوف اس کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ سب سے زیادہ قابلِ ذکر بیان ڈاکٹر سر محمد اقبال کا تھا۔ جو ایک ممتاز، آگے کی کرسیوں پر بیٹھنے والے اور معتدل خیالات کے مسلمان ہیں اور ایک ایسے شاعر ہیں کہ سارے ہندوستان میں ان کا شہرہ ہے۔ نامہ نگار رقمطراز ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے ارشاد فرمایا کہ لاہور کے حال ہی کے فسادات کے بعد مسلمانوں نے ایک وفد ڈپٹی کمشنر کے پاس جو ضلع کا مجسٹریٹ ہے، اس غرض سے بھجوایا کہ پولیس جن ہندوؤں سے تفتیش کرا رہی تھی ان کے خلاف مسلمانوں کی بے اعتمادی کا اظہار کیا جائے، اور ہندوؤں نے بھی ایسا ہی وفد مسلمان تفتیش کنندگان کے خلاف بے اعتمادی کے اظہار کے لیے بھجوایا تھا۔ اس کے بعد ڈاکٹر موصوف نے فرمایا کہ میں بھی مسلمانوں

کے وفد کے ساتھ گیا تھا۔ مجسٹریٹ نے جواب میں فرمایا کہ اصلاحات (۱۹۱۹ء کی اصلاحات کے نفاذ) سے پہلے ۱۲۰ برطانوی افسر تھے، اب صرف ۶۸ ہیں۔ تم دونوں (ہندو مسلمان) یورپین افسروں کو مانگتے ہو، لیکن ہمارے پاس تمھاری درخواست پوری کرنے کے لیے کافی یورپین افسر نہیں ہیں۔

اس کے بعد نامہ نگار لکھتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی تقریر جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ بعض عہدے جو پہلے برطانوی "جنٹلمینوں" کو ملتے تھے، وہ اب ہندوؤں اور مسلمانوں کے حصے میں آگئے، لیکن گورنمنٹ نے جس وقت یہ تبدیلی کی، اس نے ایک بڑی غلطی کی۔ اور وہ (اقبال) مزید برطانوی افسروں کا خیر مقدم کریں گے۔ نامہ نگار لکھتا ہے کہ اس پر قہقہوں اور تحسین کی آوازیں آنے لگیں اور ان کے خلاف چند آوازیں "نہیں نہیں" کی بھی آئیں۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے چلّا کر ارشاد فرمایا کہ میں اس رائے کا اظہار اپنی ذمے داری کو پوری طرح سمجھ بوجھ کر کر رہا ہوں، اور اس "نہیں نہیں" کی آوازوں کی حقیقت کو بھی خوب سمجھتا ہوں۔ یہ ایک جھوٹی قوم پروری کی نمایندگی کرتی ہیں۔ قوم پروری کا نام تو فیشن کے طور پر اس ملک کے لوگوں کی زبان پر چند برسوں سے ہے۔ لیکن وہ اس کڑک مرغی کی کڑوں کوں ہے، جس نے انڈا دینا بند کر دیا ہو۔ نامہ نگار موصوف بھلا کیوں نہ کہے گا کہ اس پر خوب قہقہے پڑے اور عام طور پر تحسین کی آوازیں بلند ہوئیں۔

میرے مسلمان اور ہندو بھائی آج اس سارے تار کو پڑھیں اور بار بار پڑھیں، اور غور سے پڑھیں، اور اس کا اصل مطلب سمجھنے کی کوشش کریں۔ کل ان شاء اللہ میں بھی اس کے متعلق اپنے ناچیز خیالات کا اظہار کروں گا، اور پھر بتاؤں گا کہ "شمع اور شاعر" کا مصنف کس طرح "لندن ٹائمز" کے موکلوں کا آلۂ کار بن رہا ہے۔ آج طبیب حاذق ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب سے صرف اسی قدر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ وہ بھی اس تار کو پڑھ کر غور فرمالیں کہ جھوٹی قوم پروری کا الزام تو ہمارے سر آنکھوں پر مگر کیا خود ان کی ملت پروری اس سے بہت زیادہ سچی نکلی؟ (ہمدرد: ۱۶ اگست ۱۹۲۷ء)

شاعرِ وطن اقبال

ہماری قوم پروری پر جھوٹے ہونے کا جو الزام انھوں نے لگایا ہے، وہ ہمارے سر آنکھوں پر۔ یقیناً سیاسیین کی ایک بہت بڑی جماعت کی قوم پروری آج جھوٹی ثابت ہو رہی ہے۔ اگر ہماری قوم

پروری سچی ہوتی تو مالابار کے دردناک واقعات کے بعد نہ سنگھٹن اور شدھی کی تحریکوں کو ہندو لیڈر اس طرح جذبۂ انتقام سے مخمور ہو کر شروع کرتے، نہ مسلمانوں میں لیڈری کے دعوے دار اس اثر سے فائدہ اٹھا کر جو اس جذبۂ انتقام نے عام مسلمانوں میں پیدا کیا تھا تنظیم اور تبلیغ کا نام لیتے پھرتے۔

لیکن کیا ڈاکٹر صاحب سچی قوم پروری کو بھی پسند نہیں فرماتے؟ اگر وہ اپنے ابتدائی کلام پر غور فرمائیں گے تو انھیں خود اقبال کرنا پڑے گا کہ ان کے ابتدائی خیالات، ان ہی کے بعد اس سچے اصول کے کہ "ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست" کس قدر خلاف تھے۔ کیا انھوں نے یہ "ترانۂ ہندی" موزوں نہیں فرمایا تھا جس کا مطلع ہے کہ

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

خیر اس بحث کو جانے دیجیے۔ مگر اقبال صاحب یقیناً ایک زمانے میں تو قوم پروروں کے اس قدر دلدادہ تھے کہ انھوں نے ترانۂ ہندی تصنیف فرمایا۔ جب "نیا شوالہ" لکھنے کا وقت آتا ہے تو اقبال سچی قوم پروری کے ترجمان اور نمایندہ بن کر کیا خوب فرماتے ہیں:

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اب میں اس بے مثل نظم کے لکھنے والے سے پوچھتا ہوں کہ اگر میری طرح آج اُن کا دل بھی ہندوستان کی جھوٹی قوم پروری پر رات دن روتا رہتا ہے، تو کیا اس کا کیا علاج یہ ہے کہ انگریزوں سے کہا جائے کہ جو عہدے اور جو مناصب تمھاری بے نظیر فیاضی سے "ہندو مسلمانوں کے بخرے میں" آ گئے ہیں، مگر جو پہلے صرف "برطانوی جنٹلمینوں" کو ملا کرتے تھے، وہ تم پھر ہندو مسلمانوں سے لے لو، ہم "مزید برطانوی افسروں کا خیر مقدم کریں گے۔"

میں نہیں کہتا کہ آپ جھوٹی قوم پروری کے دام فریب میں پھنس جائیے۔ مگر مالوی جی اور لالہ جی (لالہ لاجپت رائے) منجے اور کیلکر کے جال کی اس جال کے مقابلے میں حقیقت کیا ہے، جو لندن سے شملہ اور شملہ سے لاہور تک پھیلا ہوا ہے، میں تو ہندو مہاسبھا کے جال میں نہیں پھنسا، مگر ڈاکٹر صاحب ضرور "ٹائمز" کی امت کے جال میں پھنس گئے۔ میں اس کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوں کہ شاید آج بھی ڈاکٹر اقبال کو اس کا

قلق ہے کہ مدت سے دل کی بستی سونی پڑی ہوئی ہے۔ لیکن میں اس کا ہرگز قائل نہیں ہوں کہ اس دیس میں ایک نیا شوالہ بنایا جائے، جس میں بجائے لالہ لاجپت رائے کے مسٹر اوگلوی (ڈپٹی کمشنر لاہور) کی مورت بٹھادی جائے۔ چاہے برہمن برا مانے یا بھلا، میں نہ اس کے صنم کدے کے پرانے بتوں کو سجدہ کرنے کو تیار ہوں، نہ ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب دام اقبالہم کے ان نئے بتوں کو، جن کا وہ خیر مقدم کرنے کے لیے تیار ہیں۔ یہ تو دونوں کو دور ہی سے سلام ہے۔

میں بھی ایک اونچے تیرتھ کی تلاش میں ہوں، احرام باندھ چکا ہوں اور یقیناً دنیا کے تیرتھوں سے میرا تیرتھ بھی اونچا ہے۔ لیکن اس کا تو مجھے کبھی بھی شبہہ تک نہ ہوا تھا کہ اقبال کا اونچا تیرتھ فقط شملہ کی بلندی تک اونچا ہے۔ (ہمدرد: ۱۷راگست ۱۹۲۷ء)

شاعر اسلام اقبال

میں ابتدا ہی میں عرض کر چکا ہوں کہ مجھے آج کل کی سیاسی قوم پروری کے ایک بڑے حصے کے جھوٹے ہونے کا اعتراف ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں آج سچی چیز کیا ہے؟ ڈاکٹر سر محمد اقبال کا کچھ ابتدائی کلام نذرِ قارئین کرام کیا گیا تھا، جس میں انھوں نے اپنے حبِ وطن کو نظم میں ظاہر فرمایا تھا۔ کل کا مضمون ختم کرنے کے بعد لیٹ گیا اور جی چاہا کہ گراموفون پر کچھ گانا سنا جائے۔ ۱۹۱۱ء کا ایک ریکارڈ لگایا گیا۔ پہلا شعر ہی ایک تیر کی طرح جگر کے پار ہو گیا

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

کیا ہندوستان کے مسلمان اپنی افسردگی اور اس مردنی سے، جو آج ان پر چھائی ہوئی ہے، ثابت کر رہے ہیں کہ چین بھی ان کا ہے اور عرب بھی ان کا ہے۔ خود ان ہی کے پنجاب سے، جو ہندوستان بھر میں "وطنیت" کی بدترین مثال پیش کر رہا ہے، بار بار یہ صدائیں بلند ہوتی رہتی ہیں کہ چین تو کہاں کا ترکی و حجاز تک سے ہمیں قطع نظر کر کے اپنے ہی ملک کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ اور اپنے ہی ملک کی طرف متوجہ ہونے کے صرف یہ معنی لیے جاتے ہیں کہ مسلمانوں کو حکومت کی کتنی ملازمتیں دلائی جائیں اور مسلمانوں کی "قوم" کے معنی زیادہ تر یا تو اپنی ذات شریف ہیں، یا بیٹا، بھتیجا، بھانجا، داماد ہیں۔ سچی ملت پرستی کی یہ مرغی ہرگز کڑک نہیں

ہوئی ہے۔ یہ برابر انڈے دے رہی ہے اور پیسے بٹور رہی ہے۔

یہ ہے ۱۹۰۵ء سے آج تک ڈاکٹر سر محمد اقبال کی ملت پروری کا نتیجہ، یقیناً آج جب کہ ہندستان کے تقریباً ہر گوشے میں ہندو مسلمانوں کے فسادات نے اس کو سارے عالم میں بدنام کر دیا، یہ کہنا قطعاً جھوٹ ہے کہ: سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

لیکن کیا یہ اس سے زیادہ سچ ہے کہ:

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

چین انگریزوں کا، امریکنوں کا ہے، یا جاپانیوں کا ہے، یا شاید روسیوں کا ہو جائے، یا پھر چینیوں کا (خدا کرے) ہو جائے، جن میں مسلمانوں کا بھی اچھا خاصا عنصر ہے، لیکن ہمارا تو آج ہرگز نہیں ہے۔ اور عرب انگریزوں کا ہے، یا فرانسیسیوں کا، یا یہودیوں کا، یا مجوسیوں کا، رہا ہندوستان یہ ظاہرہ لالہ لاجپت رائے کا ہے، اور ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب چاہتے ہیں کہ اب وہ مسٹر اوگلوی کا ہو جائے۔ طبیب حاذق کا یہ نیا نسخہ ہے، جس کا جی چاہے اسے بندھوالائے اور گھول کر اور پیس کر، یا جوش دے کر اسے پیئے۔ لیکن مجھ جیسے عطائی کو تو اس سے ہرگز شفا کی امید نہیں۔ (ہمدرد: ۱۹ر اگست ۱۹۲۷ء)

یہ مضمون، جو محمد علی نے وفات سے سوا تین سال قبل لکھا تھا، کئی اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ مضمون کی اس تاریخی اہمیت سے قطع نظر، کہ اس میں اقبال کے سیاسی افکار و اعمال پر، ان ہی کی زندگی میں پہلی بار بے باکی و بے لاگی سے تنقید کی گئی تھی، اس سے ہمیں یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ ملک کے سیاسی حالات کی روشنی نے، اور اس سے بھی بڑھ کر امراض کے ہجوم نے، جب محمد علی کو عملی سیاست سے بڑی حد تک کنارہ کش کر دیا تھا، اور کانگریس کے جلسوں کی شرکت بھی انھوں نے کم کر دی تھی، اس وقت بھی ہندوستان کی عزت پر اور اپنے ہی نہیں، اپنے ہم مسلکوں، حب الوطنی اور قوم پرستی کے جذبے پر حملے کی تاب نہ لانا ان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ یہ سلسلۂ مضامین اس امر کی بھی قوی شہادت مہیا کرتا ہے کہ محمد علی بنیادی طور پر قوم پرست تھے، اور ان کے بیشتر سوانح نگاروں کے اس دعوے کی بھی اس سے قطعی تردید ہوتی ہے کہ محمد علی کی زندگی میں قوم پرستی ثانوی درجہ رکھتی تھی۔

رضوان قیصر

جدید تاریخ نگاری میں مولانا آزاد کی تفہیم

ایک تجزیاتی مطالعہ

والدین نے تو مولانا آزاد کو محی الدین احمد کا نام دیا تھا لیکن رفتہ رفتہ لوگوں کے ذہن سے یہ نام محو ہوتا چلا گیا اور اس کی جگہ جس نام نے عوام کے ذہن میں ایک عجیب و غریب حیثیت اختیار کی وہ نام تھا ابوالکلام آزاد۔ آنے والے وقتوں میں علم دین پر شاہی دسترس رکھنے کی بنا پر عوام و خواص نے ابوالکلام آزاد کے ساتھ مولانا کا لقب بھی جوڑ دیا۔

محی الدین احمد سے ابوالکلام آزاد اور پھر مولانا آزاد تک ایک ارتقائی سفر شاید کسی عام انسان کے بس کی بات نہ تھی۔ بلکہ اس کے برعکس یہ ارتقائی سفر صرف اسی شخص کے لیے ممکن ہو سکتا تھا جو خدا داد صلاحیتوں کا مالک ہو۔ اور مولانا آزاد غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل تھے جنھوں نے دورِ طفلی میں ہی علمی اور ذہنی پختگی کا وہ ثبوت دیا کہ اس وقت کے ماہرین علم و دینیات حیرت میں پڑ گئے۔ عجب نہیں کہ سروجنی نائیڈو ایک بار مولانا آزاد کا ذکر کرتے وقت یہ کہہ اٹھیں کہ مولانا آزاد کا کیا کہنا پیدائش کے وقت ہی ان کی عمر پچاس سال کی تھی[1]۔

سروجنی نائیڈو کے 'پچاس سالہ' مولانا کی پیدائش ۱۸۸۸ء میں مکہ معظمہ میں مذہبی اور قدامت پرست فضا میں ہوئی۔ ان کے والد بزرگوار مولانا خیر الدین بذاتِ خود ایک صوفی اور جیّد عالم تھے۔ اور یہ عین ممکن تھا کہ

جناب رضوان قیصر، لکچرر شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

مولانا آزاد بھی اسی مذہب اور روایت کے پروردہ بنے رہیں۔ نتیجتاً مولانا آزاد کی تعلیم بھی قدامت پرست بنیادوں پر شروع ہوئی۔ تعلیم کا سلسلہ کم عمری میں ہی شروع ہوگیا تھا اور سولہ برس کی عمر تک پہنچتے پہنچتے مولانا نے عربی، فارسی اور مذہبی تعلیمات میں مہارت حاصل کرلی[۲]۔ لیکن اس سے علمی تشنگی میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور پھر ایک نئی جستجو شروع ہوئی جس کے ذریعے زندگی کی پوشیدہ حقیقتوں کو سامنے لایا جا سکے۔ اس جستجو نے مولانا کو علم اور ذہنی کیفیت کی بستی میں در در بھٹکایا اور مولانا آزاد خاندانی روایات کی حدود سے باہر نکلتے چلے گئے اور ایک نئی راہ کی تلاش میں منہمک ہو گئے، ایک ایسی راہ جو ان کی اپنی راہ بننے والی تھی[۳]۔

خود شناسی کی تلاش میں جو نکلے تو اپنے وقت کے جید علما، اور صلحا، سے تاثرات قبول کرتے چلے گئے۔ چاہے وہ شیخ محمد عبدہ ہوں یا رشید رضا یا پھر علاّمہ شبلی۔ اور جب سرسید احمد خاں کے سحر آمیز خیالات سے متاثر ہوئے تو انھیں کے نقشِ قدم پر اسلام اور سائنس کو ہم آہنگی کے آئینے میں دیکھنے کا رجحان پیدا کیا۔ شاید یہی وہ دور تھا جب مولانا آزاد خدا پرستی کی راہ سے بھٹک گئے[۴]۔ مذہبی ارکان کی ادائیگی بظاہر ہوتی رہی مگر دل و دماغ لامذہبیت کا شکار ہوتے چلے گئے۔

لامذہبیت کا دور چند سالوں تک ہی جاری رہا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے مذہب کی طرف واپسی کا سفر شروع کیا مگر وہ اسی دوران تقسیم بنگال کی زائیدہ سودیشی تحریک کا حصہ بن گئے اور بنگال کے دوسرے حرّیت پسند جانبازوں کی صف میں جا کھڑے ہوئے۔ باوجود اس کے کہ بنگال کے حرّیت پسند جانباز ہندو مذہب کی ہی علامت کے ذریعے آزادی کا پیغام عوام تک پہنچا رہے تھے[۵]، مولانا نے ان علامات پر کوئی دھیان نہ دیا اور اس تحریک میں پیش پیش رہے۔

لیکن مولانا کے ذہن میں ایک بات چبھتی رہی کہ کس طرح عام مسلمانوں کو بھی تحریکِ آزادی میں حصہ لینے پر آمادہ کیا جائے۔ اس مسئلے کا حل ڈھونڈنے کی کوشش جاری تھی کہ وسط ایشیا کے چند ممالک کے دورے نے انھیں اس بات کا یقین دلا دیا کہ اگر ہندوستانی سماج کے کسی طبقے کو تحریکِ آزادی میں پیش پیش رہنا چاہیے تھا تو وہ مسلمان ہی تھے۔ مگر موجودہ حالات میں ایسی کوئی امید نظر نہیں آ رہی تھی۔ مولانا اس سے دل برداشتہ نہیں ہوئے بلکہ انھوں نے بڑے عہد و پیمان کے ساتھ ۱۹۱۲ء میں اپنے مشہور جریدہ الہلال کے صفحات کے توسط سے عام مسلمانوں تک یہ پیغام پہنچایا کہ اسلام اپنے پیروکاروں پر یہ پابندی عائد کرتا ہے کہ وہ غلامی کی زنجیر توڑ پھینکیں اور خود کو اور قوم کو انگریزوں کی غلامی سے آزاد

کرائیں۔ یہ وہ دور تھا جب اسلامی اتحاد (پان اسلامزم) کے رجحانات پروان چڑھ رہے تھے اور مولانا آزاد نے اس کے تاثرات قبول کرتے ہوئے عام مسلمانوں کے جذبات کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا اور وہ ہر لمحہ مذہب کی صحیح معنویت کے ساتھ ملک کی آزادی کی تلقین کرتے رہے۔

مولانا آزاد کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ انگریز حکومت کے لیے باعثِ تشویش بن گئے اور انھیں رانچی میں تین سال کے لیے نظر بند کر دیا گیا اور جنوری ۱۹۲۰ء میں جب نظر بندی سے رہائی ملی اُس وقت ملک گیر پیمانے پر تحریک خلافت کی فضا گرم ہو رہی تھی اور گاندھی جی کی آمد نے اسے نیا موڑ دے دیا۔ عدم تعاون اور تحریکِ خلافت کی بازگشت ملک کے گوشے گوشے میں سنی جا سکتی تھی۔ اس تحریک میں مولانا آزاد صفِ اوّل کے نظریہ سازوں میں سے تھے اور مذہبی اصطلاحوں کے ذریعے ملک کی آزادی کے لیے ہم وطنوں کا دل گرماتے رہے اور ایک بار پھر قید و بند کی زد میں آئے۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے اجلاس خصوصی کے صدر ہونے کا اعزاز بھی ملا۔ لیکن اسی دوران تحریک کے واپس لے لیے جانے کی وجہ سے مسلمان کانگریس سے حد درجہ بدظن ہو گئے اور ساتھ ساتھ مولانا آزاد بھی عام مسلمانوں کی نگاہ میں مشکوک ہو گئے۔ مولانا آزاد اور عام مسلمانوں کے بیچ کی خلیج بڑھتی چلی گئی لیکن اس کے باوجود انھوں نے ملک اور قوم کی خدمت کے جذبے سے منہ نہیں موڑا۔ مولانا آزاد سے عام مسلمانوں کا رشتہ ملک کی آزادی اور تقسیم کے بعد ہی استوار ہوا۔

مولانا آزاد نے ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۶ء کے درمیان ایک بار پھر کانگریس کی صدارت کا بیڑا اٹھایا۔ کرپس اور کیبنٹ کمیشن سے گفت و شنید کے تھکا دینے والے فریضے کو بھی انجام دیا۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ کے صدارتی خطبے میں مسلم لیگ کے دو قومی نظریات کا منہ توڑ جواب دیا۔ اور آخر وقت تک دوسرے قوم پرستوں کے ساتھ ملک کو تقسیم کے تکلیف دہ مرحلے سے بچانے کی مقدور بھر کوشش کی لیکن کامیابی دامن بچا گئی۔ ملک آزاد ہوا اور ساتھ ساتھ تقسیم بھی ہو گیا۔ پژمردہ اور حالات سے نڈھال مولانا آزاد نے پھر سے ہمت یکجا کی اور قوم و ملّت سے مخاطب ہوئے۔ انھوں نے سحر انگیز تقاریر کے ذریعے خصوصی طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ ہندوستان کی سیکولر روایات پر مبنی آزاد ہندوستانی ریاست ان کے حقوق کا تحفظ کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑے گی اور ایک بار پھر ہندوستانی مسلمانوں نے مولانا آزاد کے لفاظ سے اپنے حال اور مستقبل کو جوڑ کر دیکھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے ہندوستانی مسلمانوں کو ان کے محفوظ مستقبل کی یقین دہانی کے ساتھ ساتھ نظام تعلیم کو نئی راہ دینے کی ذمّے داری اپنے کاندھوں پر اُٹھائی

اور کئی ایسے نئے تعلیمی اور ثقافتی ادارے کھولے، جو آج بھی آزاد کے ممنون ہونے کے ساتھ ساتھ اپنا فریضہ بحسن وخوبی ادا کر رہے ہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں مولانا آزاد کی زندگی کے ایک سرسری جائزے سے بھی یہ واضح ہو جائے گا کہ ان کی زندگی غیر معمولی اہمیت کی حامل رہی ہے لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ مورخین نے ان کی سیاسی اور علمی زندگی کا جائزہ کس شکل میں لیا۔ کیا مورخین مولانا کی زندگی کا معروضی جائزہ لیتے وقت انصاف کر سکے یا عام فہم لوگوں کی طرح ان کسوٹیوں پر پرکھنا چاہا جس پر مولانا آزاد جیسی ہمہ گیر شخصیت پرکھی ہی نہیں جا سکتی تھی۔ ان تمام امور سے واقفیت کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مورخین کی کاوشوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ کیا جائے۔

پیٹر ہارڈی نے اپنی کتاب دی مسلمس آف برٹش انڈیا میں ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان سیاست اور مذہب کے رشتے کا جائزہ لیتے ہوئے دوسرے رہنماؤں کے ساتھ ساتھ مولانا آزاد کے رول پر بھی تبصرہ کیا ہے اور بڑی عجلت میں یہ نتیجہ اخذ کر بیٹھتے ہیں کہ "۲۲-۱۹۲۰ء کے دوران ابوالکلام آزاد اور جمیعتہ العلماء ہندوستان کے ذہنی بٹوارے کی وکالت کر رہے تھے"[۴] ہارڈی نے اس امر کا کوئی جائزہ نہیں لیا کہ مولانا آزاد مذہبی اصطلاحوں کی مدد سے آزادی کے لیے ہندوستانی مسلمانوں کا ذہن تیار کر رہے تھے نہ کہ عوام کی ذہنی تقسیم کا۔ دوسری طرف فرانسس رابنسن نے اپنے مقالہ" اسلام اینڈ مسلم سیپرٹزم: ایک تاریخی بحث" میں لکھتے ہیں کہ "بڑے تعجب کی بات ہے کہ جمیعتہ العلماء سے تعلق رکھنے والے ہندوستانی علماء قومیت سے کیونکر مفاہمت پیدا کر سکے باوجود اس کے کہ اسلام میں علیحدگی کے رجحانات بدرجۂ اتم موجود ہیں؟" وہ دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ "حسرت موہانی، محمد علی، آزاد یا محمود الحسن جیسے لوگ محض اسلامی مفاد میں کام کر رہے تھے"[۵] تعجب کی بات ہے کہ فرانسس رابنسن جیسے ماہر مورخ اس امر سے منہ موڑتے ہوئے نہیں جھجکتے کہ علیحدگی کا نظریہ آخرکار مذہب کی راہ سے کیوں آئے گا۔ کیونکہ کوئی بھی مذہب خواہ وہ وجدانی ہو یا وفاقی، رجحانات پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتا بلکہ مختلف اوقات میں حالات کے تحت ہی بعض رجحانات نمایاں ہوتے ہیں۔ دوسری طرف یہ کہنا بھی مناسب نہیں ہے کہ مولانا آزاد جیسے لوگ محض اسلامی خدمت کے جذبے کے علاوہ قومیت یا اُس جیسا اور کوئی دوسرا جذبہ نہیں رکھتے تھے۔

پربھا دکشت اپنے مقالہ "پولیٹکل آبجیکٹو آف خلافت موومنٹ" میں اس رائے کا اظہار کرتی ہیں کہ "مولانا آزاد نے ہندوؤں سے عدم تعاون کا جواز مذہب کے ذریعے دیا"۔ وہ یہ بھی کہتی ہیں

کہ "مولانا آزاد اور محمد علی کا نظریہ تحریک اتحاد اسلام کے دوران اُبھر کر سامنے آیا۔ اس نے نہ صرف خلافت کی تائید کی بلکہ وہ مسلم قومیت کا بھی قول بن گیا جسے آنے والے وقتوں میں مسلم لیگ نے اور زیادہ واضح کیا"[۱۰]۔ بربھا دکشت مولانا آزاد کے نظریاتی اور سیاسی موقف کا جائزہ لیتے وقت یہ امتیاز کر بھول گئیں کہ مسلم قومیت اور قومیت کا جذبہ مذہب کے سہارے ابھارنے میں بڑا فرق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تحریکِ خلافت کے دوران جو کام مسلم رہنما کر رہے تھے وہ کئی ہندو رہنما انیسویں صدی کی آخری دہائی سے کرتے چلے آ رہے تھے۔

معین شاکر اپنی کتاب خلافت ٹو پارٹیشن ۱۹۱۹ - ۱۹۴۷ء میں یہ تو نہیں کہتے کہ مولانا نے جو مذہب کا استعمال کیا اس کے نتیجے میں مسلمانوں کے درمیان علیحدگی پسند رجحان آ گیا تھا، مگر یہ ضرور کہتے ہیں کہ مولانا کے سیاسی نظریے اور پروگرام کا بنیادی کردار روحانی تھا۔ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ان کا "بنیادی مقصد ملت کی یک جہتی اور شریعت کا حصول تھا"[۱۱]۔ معین شاکر کی رائے کی کمزوری یہ ہے کہ اگر مولانا آزاد کی زندگی کو خانوں میں بانٹ کر دیکھا جائے تو شاید ہی ان کے ساتھ انصاف ہو سکے گا۔

مذکورہ بالا بیانات میں جن مطالعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان میں سے کسی ایک میں بھی مولانا آزاد خصوصی بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس کے برعکس چند برسوں قبل تک مولانا آزاد پر جو کتابیں دستیاب تھیں وہ بنیادی طور پر بیانیہ اور محض سوانح عمری کے زمرے میں رکھی جا سکتی ہیں اور انھیں ان لوگوں نے قلمبند کیا تھا جو کسی نہ کسی شکل میں مولانا سے قربت کا شرف رکھتے تھے، مثلاً عبدالرزاق ملیح آبادی کی "ذکرِ آزاد" مہادیو دیسائی کی "مولانا ابوالکلام آزاد" ہمایوں کبیر کی "مولانا ابوالکلام آزاد" ایچ۔ ایل۔ کمار کی "مولانا آزاد: اپوسٹل آف یونیٹی" اور اے۔ بی۔ راجپوت کا "ابوالکلام آزاد" وغیرہ۔ ان کے علاوہ چند مطالعات اردو میں بھی ہیں، مثلاً عرش ملسیانی کا "ابوالکلام آزاد" اے۔ وائی۔ انصاری کی "مولانا آزاد ایک سیاسی ڈائری" اور ملک زادہ منظور احمد کی "مولانا آزاد الہلال کے آئینے میں" وغیرہ میں چند ایسی کوششیں ہیں جہاں تعریفی اور بیانیہ انداز کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں۔

چند دیگر مفکرین اور مورخین نے اپنے مطالعات میں آزاد کے نظریۂ اسلام اور سیاسی موقف کا گہرا جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین اپنی کتاب ڈسٹنی آف انڈین مسلمس میں فرماتے ہیں کہ مولانا آزاد نے اپنی خداداد صلاحیتوں کے بل بوتے پر اسلام کے معنی سمجھ کر ترجمان القرآن کے توسط سے لوگوں کو متاثر

کیا لیکن مولانا کی اس کوشش میں یکجوئی کا فقدان بھی رہا جس کی چند وجوہ تھیں۔ پہلی تو یہ کہ مولانا بذات خود خواہش رکھتے تھے کہ مسلمانوں کے درمیان اصلاح کا کام شروع ہو اور اس کے شانہ بشانہ قومی جدوجہد کے میدان میں مسلمانوں کی قیادت کی جائے۔[۱۲] عابد صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ مولانا آزاد اپنے پہلے مقصد میں بالکل کامیاب نہیں رہے۔ کیوں کہ انھوں نے اپنی ظاہری زندگی میں سادگی اور کفالت سے کام نہ لیا جو ہندوستان جیسے ملک میں ایک مذہبی رہنما کی مقبولیت کے لیے ضروری ہے۔ دوسری طرف ان کا رئیسانہ مزاج عوام سے جذباتی لگاؤ کے بیچ آڑے آرہا تھا کیونکہ غیر تعلیم یافتہ کم علمی اور توہمات سے گھرے عوام کو باہر نکالنے کے لیے جتنا صبر درکار تھا مولانا آزاد کے یہاں اس کا فقدان تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ لوگ بھی جو مولانا کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے دور ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ مولانا ان کی نگاہ میں مشکوک ہو گئے۔ دوسری طرف سیاسی میدان میں بھی مولانا کی کامیابی ادھوری ہی رہی۔[۱۳]

سید عابد حسین نے جہاں ایک طرف مولانا کی علمی و سیاسی زندگی کا ایک تفصیلی جائزہ لیا ہے وہیں دوسری طرف انھیں موجودہ وقت کی کامیابی اور ناکامی کے ترازو میں تولنا چاہتے ہیں جہاں پلڑے کا توازن حالات کی آندھی کی زد میں آتا رہا۔ اگر مولانا کا مفصل جائزہ لیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں وہی مسلمان جو مولانا کو مشکوک نگاہوں سے دیکھتے تھے آزادی کے بعد ان کی قیادت قبول کرنے میں ذرا بھی پس و پیش نہیں کرتے۔

اس نظریے کے برخلاف پروفیسر محمد مجیب کا کہنا ہے کہ تحریک خلافت کے دوران مولانا آزاد کے امت واحدہ کے نظریے کے سیاسی استعمال سے مسلم اور غیر مسلم دونوں طبقوں کو اتفاق نہ تھا۔ نتیجتاً مولانا آزاد اس مسئلہ پر تنہا رہ گئے۔ مجیب صاحب آگے فرماتے ہیں: "شاید ایک ایسا وقت آئے گا جب ہندوستانی مسلمان یہ محسوس کریں گے کہ مولانا نے جس مثال کو دریافت کیا تھا اس میں کتنی دوراندیشی تھی"۔[۱۴] پروفیسر محمد مجیب کا یہ بھی خیال ہے کہ گو کہ مولانا آزاد کے پیرو نہیں تھے لیکن ان کی سیاسی سوجھ بوجھ اور اخلاقی قدروں کی وجہ سے دوسرے رہنما ان سے صلاح و مشورہ ضروری سمجھتے تھے۔[۱۵] لیکن پروفیسر محمد مجیب جب مولانا آزاد کا مجموعی حیثیت سے جائزہ لیتے ہیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مولانا کی سیاسی اور علمی روح تک پہنچ جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مولانا گوشہ نشینی کے رجحان کی وجہ سے اشخاص پر توجہ نہیں دیتے تھے 'عالم ہونے کے ناطے سیاسی گپ بازی سے کوئی رشتہ نہ تھا اور سیاسی جوڑ توڑ ان کے مزاج کا حصہ نہ تھا۔[۱۶]

ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب کی تصانیف ۱۹۶۵ئ اور ۱۹۶۷ئ میں منظرِ عام پر آئی تھیں اور ان دونوں مورّخوں نے مولانا آزاد کو انھیں کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد ایک طویل عرصے تک آزاد کے تئیں خاموشی رہی جسے کسی حد تک پروفیسر مشیر الحق نے اپنی کتاب میں قدرے توڑنے کی کوشش کی[۱۷]۔ ایان ہنڈرسن ڈگلس کی کتاب ابوالکلام آزاد: این انٹلیکچوئل اینڈ ریلیجس بایوگرافی ایک ایسی کوشش کہی جاسکتی ہے جہاں آزاد کا مطالعہ ایک پوری کتاب میں سنجیدگی سے کیا گیا ہے۔ ڈگلس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مولانا آزاد کی عالمانہ زندگی کی تشکیل میں شاہ ولی اللہ سے لے کر علامہ شبلی تک ہر کسی نے بڑا رول ادا کیا ہے۔ جمال الدین افغانی، عبدہ اور المنار گروپ کے عالموں نے بھی آزاد کو متاثر کیا۔ لیکن ایک مفکّر کی زندگی سے الگ ہٹ کر سیاست کی طرف آتے ہوئے مولانا آزاد کے بارے میں ڈگلس فرماتے ہیں کہ مولانا کی قوم پرستی کا موقف ۱۹۲۳ئ میں ہی طے ہو پایا جب وہ کانگریس کے صدر بن گئے[۱۸]۔ ڈگلس کا یہ کہنا مولانا آزاد کے سیاسی کارناموں کو جو ۱۹۲۳ئ سے پہلے بھی منظرِ عالم پر آچکے تھے، نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ اس کتاب کے ساتھ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اسے گیل مینو اور کرسچیان ٹرال نے مل کر مرتّب کیا ہے جس کی وجہ سے ان حضرات کے خیالات اور ڈگلس کے خیالات کے درمیان امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے[۱۹]۔

ڈگلس کی کتاب شائع ہونے کے کچھ دنوں بعد مولانا آزاد کا جشن صدی منانے کا اعلان ہوا اور ساتھ ہی ان تیس صفحات کو بھی جاری کرنے کا اعلان کیا گیا جو آرکائوز میں محفوظ پڑے تھے۔ پنڈت نہرو کے تئیں آزاد کے خیالات نے تعلیمی اور صحافتی حلقوں میں ایک ہلچل مچادی۔ کئی سیمینار اور سمپوزیم اس موضوع پر منعقد کیے گئے اور مورّخین نے ایک بار پھر مولانا آزاد کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینا شروع کردیا۔

وی۔ این۔ دتّا کی کتاب مولانا آزاد ۱۹۹۰ئ میں منظرِ عام پر آئی۔ اپنے اس مطالعہ میں دتّا نے مولانا آزاد کا جائزہ اسی پس منظر میں لیا ہے جہاں قوم پرست مسلمانوں کے رول، کانگریس میں ان کا مقام اور ان کی مجبوریاں کھُل کر سامنے آتی ہیں۔ یہ مطالعہ آزاد کے تئیں کافی ہمدردانہ مزاج رکھتا ہے ؍ بہرحال اپنے آپ میں قابلِ ستائش کوشش ہے لیکن دوسری طرف دیگر مورّخین کی مانند دتّا بھی آزاد کے قومی جذبے کو ۱۹۲۰ئ کی دہائی میں ہی دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہی نظریہ اس کتاب

کو کمزور بناتا ہے۔ دتا کا خیال ہے کہ مولانا آزاد تحریکِ خلافت کے بعد ہندو مسلم یکجہتی کی بات کرتے ہیں۔ نہرو رپورٹ کو چند ترمیمات کے ساتھ قبول کرنے کی وکالت کرتے ہیں۔ آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی تشکیل کرتے ہیں۔ لیگ کے لیڈران سے فرقہ وارانہ مسئلوں پر گفت وشنید کرتے ہیں اور یہ سب کہتے ہوئے دتا فرماتے ہیں کہ "وہ (مولانا آزاد) اب ایک مستند قوم پرست تھے جن کا نصب العین، آزادی، قومی یکجہتی اور ثقافتی ہم آہنگی تھا۔"[۲۵]

ڈگلس کی ہی مانند وی۔ این۔ دتا بھی یہی فرماتے ہیں کہ عدم تعاون اور تحریکِ خلافت کے بعد مولانا آزاد کی جو سرگرمیاں رہیں انھیں کی وجہ سے وہ مستند قوم پرست کہے جاسکتے ہیں۔ دتا کے اس نظریے کا بالواسطہ مفہوم یہ ہے کہ شاید اب تک مولانا کی قومیت پسندی آزمائشی دور سے گزر رہی تھی اور بعد میں وہ معتبر و مصدّق ہوگئی۔ ایسے نتائج دتا کے ہمدردانہ جائزہ کے باوجود مولانا آزاد کی شخصیت کے ساتھ قطعی انصاف نہیں کرپاتے۔

رشید الدین خاں نے اپنی اُردو تصنیف مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت، سیاست، پیغام میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی سفر ناہموار راہوں سے گزرتے ہوئے دو راہیں اختیار کرتا ہے۔ ایک راہ علیحدگی پسندی کی طرف نکلتی ہے تو دوسری راہ متحدہ قومیت کا رُخ اختیار کرتی ہے۔ مولانا آزاد دوسری راہ کے ہم نوا رہے۔ اس راہ سے منزل تک پہنچنے کے عمل میں انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کے کئی ادوار دیکھے جسے مصنف نے تین حصّوں میں بانٹ کر دیکھا ہے۔ مثلاً آزاد کی سیاسی زندگی کا پہلا دَور ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک رہا جب وہ مسلمانوں کو جنگ آزادی میں حصّہ لینے کے لیے صرف اسلام و سُنّت کے توسط سے آمادہ کررہے تھے۔ دوسرے دَور کی ابتدا ان کی نظر بندی ۱۹۱۶ء سے اُس وقت تک رہی جب تک وہ نظر بندی سے آزاد ہوکر گاندھی جی سے نہ ملے۔ وہ عدم تعاون اور تحریکِ خلافت کے اہم ترین نظریہ سازوں میں سے ایک تھے۔ مولانا کی سیاسی زندگی کا دوسرا دَور جلد ہی ختم ہوگیا۔ چونکہ مولانا کی نظر میں کانگریس ہی ایک ایسی جماعت تھی جو ہندوستان کی آزادی کی تحریک چلاسکتی تھی، وہ کانگریس کے قریب آتے گئے اور انھیں ۱۹۲۳ء میں منعقد کانگریس کے ایک اجلاس خصوصی کا صدر منتخب کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کا تیسرا دَور شروع ہوا جس میں استحکام کی کبھی کوئی کمی نہیں آئی۔

رشید الدین خاں کے جائزے کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کی زندگی کو ادوار کے

خانوں میں بانٹنا اور تسلسل پر نظر نہ رکھنا بہت موزوں طریقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ مولانا کی سیاسی زندگی کی بہت سی ابتدائی باتیں ان کے بعد کی سیاسی زندگی کا بھی حصہ بنی رہیں۔ مثلاً ہندو مسلم یکجہتی کی بات وہ الہلال اور البلاغ کے زمانے سے کر رہے تھے اور آخر تک کرتے رہے۔ اس کے علاوہ مولانا نے اپنی سیاست کے ابتدائی ایام میں اسلامی اصطلاحوں کا سہارا لیا تو ایسا نہیں تھا کہ بعد میں انھوں نے ان اصطلاحوں کو بالکل ہی ترک کر دیا ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وقت اور حالات کے تحت اپنا پلیٹ فارم بدلتے رہے۔ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ مولانا کی زندگی کو ادوار میں تقسیم کرنے کے باوجود ربط و تسلسل کی خوبیوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔[۲۱]

مولانا آزاد کے ہی قائم کردہ انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشنز نے بھی مولانا کی یاد میں انھیں کی تحریروں کو یکجا کرنے کی قابلِ ستائش کوشش کی ہے۔ ساتھ ساتھ مولانا کے ہم عصر اور دیگر دانشوروں کی تحریروں میں بھی عہدِ حاضر کی روشنی میں مولانا آزاد کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چند مورخین اور مصنفین کے مقالوں کو ان جلدوں میں جگہ دی گئی ہے۔ انھیں مصنفین میں سے ایک قاضی جاوید ہیں جو مولانا آزاد کے سیکولر نظریے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا نصب العین سماج کی ترقی تھا جہاں انسانی حقوق، مظلوموں کا تحفظ اوّلیت رکھتے تھے اور آزاد کی نگاہ میں یہ آدرش خالص اسلامی ہے۔[۲۲]

اسی جلد میں بی۔ این۔ پانڈے فرماتے ہیں کہ آزاد کا یہ یقین تھا کہ مسلمانوں کی نجات اُس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک ہندوستان آزاد نہیں ہو جاتا۔[۲۳] پانڈے یہ بھی کہتے ہیں کہ مولانا آزاد مذہبی ماحول کے پروردہ ہونے کے باوجود ان تمام ہندوستانی رہنماؤں کے شانہ بشانہ چلے جنھیں جدید ماحول کا پروردہ کہا جا سکتا ہے اور انھوں نے ہندوستان کے سیکولر جمہوری کردار کی تعمیر میں بڑا نمایاں رول انجام دیا۔[۲۴]

موجودہ دور میں ہی اہل سنّت عالموں کی نگاہ میں مولانا آزاد کے مقام کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر سید جمال الدین نے اپنے مختصر لیکن اہم مقالہ[۲۵] میں ایک دلچسپ سوال اُٹھایا ہے کہ " امام اہل سنّت مولانا احمد رضا خاں کو زندگی میں اور بعد وفات بھی لاکھوں کی تعداد میں پیرو ملے لیکن امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کیوں تنہا رہ گئے؟ " اپنے اس سوال کے جواب میں وہ خود ہی کہتے ہیں کہ " فاضل بریلوی امام اہل سُنّت بن کر مخصوص ہو گئے، انھوں نے تقلید کے اصول پر سختی سے عمل کر کے مقلد بنا دیے۔ مولانا آزاد امام الہند

بن کر برصغیر کی وسعتوں میں گم ہو گئے۔[۲۶] مولانا آزاد کے تئیں بریلوی نظریے کو جس شکل میں اجاگر کیا گیا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ حد درجہ تنقیدی تھے اور مذہبی اصطلاحوں کے سیاسی استعمال کو اُن کے شایانِ شان نہیں مانا جا سکتا تھا۔ اس کی بنیادی وجہ شاید یہ رہی ہو کہ "مولانا آزاد اپنے آبائی مذہب سے جو تقلید کے اصول پر تھا ہٹ چکے تھے"۔[۲۷]

آزاد کی سیاست اور علم دین کا جائزہ لیتے ہوئے علی اشرف کا خیال ہے کہ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کسی شخص کے ارتقائی سفر میں کون سے خیالات کہاں مدغم ہو جاتے ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ مختلف خیالات کے درمیان تفریق کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ دورِ اتحادِ اسلام میں مولانا آزاد کے خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آزاد کے شروع کے دور کے سیاسی خیالات میں علیٰحدگی پسندی موجود ہے جہاں ہندو مسلم یکجہتی سے زیادہ مسلمانوں کو متحدہ قوم کی شکل میں دیکھنے کا جذبہ زیادہ کارفرما رہا۔ جہاں مسلمان تحریکِ خلافت کے تئیں اپنا عقیدہ برقرار رکھ سکیں۔[۲۸] علی اشرف نے شاید مولانا کی اُس تقریر سے استفادہ پر اکتفا کر لیا جو انھوں نے ۱۹۱۴ء میں کلکتہ میں کی تھی۔ اگر الہلال کے صفحات کو آج بھی پلٹا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ مولانا آزاد جہاں ایک طرف مسلمانوں کو غفلت سے جگانے کی بات کر رہے تھے وہیں دوسری طرف ہندو مسلم یکجہتی کی تائید بھی کر رہے تھے۔ اب رہی یہ بات کہ آج کی تاریخی اور سیاسی اصطلاحوں کو ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۴ء کے مولانا آزاد پر چسپاں کیا جائے تو شاید یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ہر قومی رہنما چاہے وہ ہندو یا مسلمان جس نے مذہبی اصطلاحوں کا استعمال کیا ہو اس الزام سے بچ نہیں سکتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ آنے والے وقتوں میں مذہبی تصادم درحقیقت سیاسی صف آرائی کا نتیجہ تھے وہ آگے چل کر تقسیم ملک کے ذمّے دار ہوئے۔ یہ بھی عین واجب ہے کہ ایک نوآبادیاتی سماج میں قوم پرستی کے جذبے کو جگانے کے لیے بشمول مذہب ہر قسم کے سیاسی حربے کا استعمال ہوتا رہا ہے اور مولانا آزاد نے بھی یہی کیا۔

علی اشرف کے خیالات کے برعکس مشیر الحسن اپنے مقالے میں مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سیاست اور مذہبی خیالات کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مولانا آزاد زندگی بھر اس حسرت و امید کا اظہار کرتے رہے کہ ہندوستان آزاد ہو اور عوام کی یکجہتی کے ساتھ بین المذاہب رواداری برقرار رہے۔[۲۹] اسی کتاب میں اعجاز احمد مولانا آزاد کا مطالعہ کرتے ہوئے اظہارِ افسوس کرتے ہیں کہ مولا

آزاد سرسید کے خیالات کی حدود کو پہچانتے ہوئے بھی اس سے اوپر اُٹھ کر ایک بہتر سیکولرزم، عوامی او روشن خیال قوم پرستی اور عام مسلمانوں کو غربت کی گرفت سے نکالنے کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ نتیجتاً سیاسی میدان ساہوکاروں اور رجعت پسند طبقے کے لیے کھلا رہا۔ جس نے آخر کار ملک کو تقسیم کروادیا۔ اس کے برعکس مولانا آزاد بنیاد پرستی اور احیاپرستی کے حامی بنتے چلے گئے اور امام الہند بننے کا خواب بھی بننے لگے۔[۳]

اعجاز احمد کی ان رایوں سے جو بات واضح ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد کے اندر بنیاد پرستی اور احیاپرستی کے عناصر موجود تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کو غربت سے باہر نکالنے کی کوشش نہیں کی۔ یہ تمام سوالات ایسے ہی ہیں جیسے کوئی یہ کہے کہ گاندھی جی ہندو مذہب کی علامتوں کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد کی ہندو بنیاد پرستی پھیلا رہے تھے یا پھر یہ کہ گاندھی جی نے تحریکِ آزادی کے دوران طبقاتی جنگ کا نعرہ کیوں نہ دیا۔ شاید یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ کسی شخص، رہنما، عالم اور سیاست داں کی زندگی کے تمام پہلوؤں کا تجزیاتی مطالعہ کرتے وقت اس کے طبقاتی ماحول، ذہنی ساخت اور ساتھ ساتھ نظریاتی موقف کو مدنظر رکھا جائے۔ بجائے اس کے کہ ان پر دورِ حاضر میں مروج سیاسی اور علمی اصطلاحات کا میکانکی اطلاق کیا جائے۔

مولانا آزاد کی علمی اور سیاسی زندگی کے بارے میں اس وقت اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ جہاں مختلف ادوار میں انھیں جن نظریوں کے تحت پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے وہ اگرچہ کئی معنوں میں ایک خلا کو پُر کرتے ہیں وہیں ان کی زندگی کے دیگر پہلوؤں کو سمجھنے میں یا تو کوتاہی ہوتی رہی یا پھر زیادتی۔ کئی مواقع پر مورخین یا مصنفین کی یہ کوشش بھی رہی ہے کہ اپنے خیالات کو جبراً مولانا آزاد پر مسلط کیا جائے دونوں ہی صورتوں میں مولانا آزاد کے خیالات خواہ وہ سیاسی ہوں یا علمی یا مذہبی صاف طور پر واضح نہیں ہو پاتے۔ مختصراً اگر یوں کہا جائے کہ آج بھی آزاد کی زندگی کے ہمہ گیر پہلوؤں کا ایک متوازن مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

حواشی

۱۔ گاندھی، راج موہن، ایٹ لاٹوس، نئی دہلی / امریکہ ۱۹۸۶ء، صفحہ ۲۱۹

۲۔ قیصر رضوان، کنٹی نیوٹی اینڈ کنٹرا ڈکشن ان ابوالکلام آزاد: این اولشنری پروسیس، اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دہلی، فروری ۱۹۹۲ء، صفحہ ۴۴

۳۔ مولانا آزاد، ابوالکلام۔ انڈیا ونس فریڈم، نئی دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحہ ۳

۴۔ ڈگلس، ایان ہنڈرسن، ابوالکلام آزاد، این انٹلکچوئل اینڈ ریلیجیس بایوگرافی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۸۸، صفحہ ۶۷

۵۔ سرکار، سمیت، سودیشی موومنٹ ان بنگال ۸-۱۹۰۳-۵، دلّی ۱۹۷۳، صفحہ ۹۴

۶۔ الہلال، جلد ۱، نمبر ۹، ستمبر ۸، ۱۹۱۲

۷۔ مولانا آزاد، ابوالکلام، خطبۂ صدارت، آئی۔ این۔ سی، رام گڑھ، مارچ ۱۹۴۵، خطباتِ آزاد، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۹۰، صفحہ ۲۶۹

۸۔ ہارڈی، پیٹر، دی مسلمس آف برٹش انڈیا، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۷۳، صفحہ ۱۹۵

۹۔ رابنسن، فرانسس۔ اسلام اینڈ مسلم سیپریٹزم، اے ہسٹوریکل ڈیبیٹ، کیمونل اینڈ پین اسلامک ٹرینڈس ان کالونیل انڈیا، مرتب: مشیرالحسن، دہلی ۱۹۸۵، صفحہ ۳۶۵

۱۰۔ دکشت، پربھا، پولیٹیکل آبجیکٹو آف خلافت موومنٹ ان انڈیا، کیمونل اینڈ پین اسلامک ٹرینڈس ان کالونیل انڈیا۔ مرتب مشیرالحسن، دلّی، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۴۶

۱۱۔ شاکر معین، خلافت ٹو پارٹیشن ۱۹۴۷-۱۹۱۹ء، دلّی، ۱۹۷۰، صفحہ ۱۴۲

۱۲۔ حسین، عابد، ڈسٹینی آف انڈین مسلمس، دہلی ۱۹۶۵، صفحہ ۹۹ ۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ محمد مجیب، دی انڈین مسلمس، لندن، ۱۹۶۷، صفحہ ۴۳۴ ۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۴ ۱۶۔ ایضاً صفحہ ۴۴۴

۱۷۔ مشیرالحق، مسلم پالیٹکس ان ماڈرن انڈیا، میرٹھ ۱۹۷۵

۱۸۔ ڈگلس، ایان ہنڈرسن، ابوالکلام آزاد، این انٹلکچوئل اینڈ ریلیجیس بایوگرافی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸، ملاحظہ فرمائیں باب سوم، صفحات ۱۹۶-۱۸۹

۱۹۔ قیصر، رضوان، بک ریویو، اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، فروری ۱۹۹۰، صفحہ ۸۸

۲۰۔ دتّا، وی۔ این، مولانا آزاد، نئی دلّی، صفحہ ۱۴۰

۲۱۔ ر۔ق، تبصرہ و تعارف، جامعہ، نئی دہلی، صفحہ ۴۲

۲۲۔ جاوید، قاضی، سیکولرزم وِدِن اسلامک کنٹکسٹ انڈیاز مولانا، مرتبہ سیدہ سیدین، نئی دہلی، ۱۹۹۰، صفحہ ۱۸۱

۲۳۔ پانڈے، بی۔ این کنٹری بیوشن ٹو انڈیاز سیکولرزم، انڈیاز مولانا۔ حوالہ سابق، نئی دہلی ۱۹۹۰، صفحہ ۲۱۷

۲۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۲۱

۲۵۔ سید جمال الدین، امام احمد رضا اور مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار، نئی دلی، ۱۹۹۱

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۱

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ علی اشرف، اسلام اینڈ نیشنلزم، مرتب مشیر الحسن، نئی دہلی ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۰۸

۲۹۔ مشیر الحسن، حوالہ سابق، صفحہ ۸۰

۳۰۔ اعجاز احمد، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶۶

اندلس میں عربی نثر نگاری

(۲)

عہدِ خلافت (تصنیف و تالیف کا عہد)

اس دور کی ابتدا عبدالرحمٰن الناصر کے سنہ ۳۰۰ھ میں تخت نشین ہونے کے بعد ہوئی۔ یہ پہلا اموی حکمراں ہے جس نے اندلس میں اپنے لیے سنہ ۳۱۶ھ میں امیر المومنین کا خطاب اپنایا اور خلیفہ کے لقب سے مشہور ہوا۔ چوتھی صدی ہجری کے اس دور کو اندلس کی سرزمین پر ثقافتی، علمی اور ادبی ترقی کے اعتبار سے سنہرے دور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حالانکہ پانچویں صدی میں اہم علمی و ادبی کارنامے انجام دیے گئے، احمد امین اس دور کے علمی کارناموں اور عبدالرحمٰن الناصر کے غیر معمولی علم و ادب سے شغف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> "اندلس میں منظم علم و فن کا رواج نہیں تھا لیکن جب عبدالرحمٰن الناصر سریر آرائے تخت ہوا تو اس کے دل میں بھی عباسیوں کے نقش قدم پر اپنی مملکت کو بھی طاقت ور اور آراستہ کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ عباسیوں کی حکومت کے طاقت ور ہونے اور ترقی کرنے کا راز علم و فن اور شعر و ادب کی ترقی پر منحصر ہے، اس لیے اس نے عباسیوں کے نقش قدم پر چلنے کا ارادہ کیا۔

ڈاکٹر محمد اقبال حسین ندوی، شعبۂ عربی، سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

۲۵۔ سید جمال الدین، امام احمد رضا اور مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار، نئی دلی، ۱۹۹۱

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۱

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ علی اشرف، اسلام اینڈ نیشنلزم، مرتب مشیر الحسن، نئی دہلی ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۰۸

۲۹۔ مشیر الحسن، حوالہ سابق، صفحہ ۸۰

۳۰۔ اعجاز احمد، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶۶

محمد اقبال حسین ندوی

اندلس میں عربی نثر نگاری

(۲)

عہدِ خلافت (تصنیف و تالیف کا عہد)

اس دور کی ابتدا عبدالرحمٰن الناصر کے سنہ ۳۰۰ھ میں تخت نشین ہونے کے بعد ہوئی۔ یہ پہلا اموی حکمراں ہے جس نے اندلس میں اپنے لیے سنہ ۳۱۶ھ میں امیر المومنین کا خطاب اپنایا اور خلیفہ کے لقب سے مشہور ہوا۔ چوتھی صدی ہجری کے اس دور کو اندلس کی سرزمین پر ثقافتی، علمی اور ادبی ترقی کے اعتبار سے سنہرے دور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حالانکہ پانچویں صدی میں اہم علمی و ادبی کارنامے انجام دیے گئے، احمد امین اس دور کے علمی کارناموں اور عبدالرحمٰن الناصر کے غیر معمولی علم و ادب سے شغف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> "اندلس میں منظم علم و فن کا رواج نہیں تھا لیکن جب عبدالرحمٰن الناصر سریر آرائے تخت ہوا تو اس کے دل میں بھی عباسیوں کے نقشِ قدم پر اپنی مملکت کو بھی طاقت ور اور آراستہ کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ عباسیوں کی حکومت کے طاقت ور ہونے اور ترقی کرنے کا راز علم و فن اور شعر و ادب کی ترقی پر منحصر ہے، اس لیے اس نے عباسیوں کے نقش قدم پر چلنے کا ارادہ کیا۔

ڈاکٹر محمد اقبال حسین ندوی، شعبۂ عربی، سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

اس نے دیکھا کہ اس کے پاس ایسے بڑے بڑے اہلِ علم اور اساتذہ فن و ادب نہیں ہیں جو اہلِ اندلس میں عربی ثقافت کو عام کرنے کا کام انجام دیں، اس غرض کے لیے اس نے مشرق سے بعض اہل علم کو بلانے کا فیصلہ کیا اور کافی غور و فکر کے بعد اس وقت کے مشہور صاحب علم و فضل ابوعلی قالی کو اس کے لیے سب سے زیادہ مناسب سمجھا کہ اندلس سفر کرنے کے لیے دعوت دی جائے۔ چونکہ اس کے والد اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے غلام تھے اور اس میں بھی امویوں کی طرفداری کا رجحان ہوگا جیسا کہ عبدالرحمٰن عبدالناصر میں ہے اس لیے اس نے اس کو قرطبہ آنے کی دعوت دی"۔

(ظہور الاسلام ۳/۸۲)

اس عہد میں باقاعدہ تصنیف و تالیف کا آغاز ہوا، اس لیے انشاء پردازی اور ادب ترقی کے منازل طے کرنے لگے۔ انشاء پردازی کا دائرہ سرکاری خطوط تک محدود ہوگیا اور خالص ادب کے طور پر خطابت کا سلسلہ بھی جاری رہا، خطوط نویسی اور خطابت باقاعدہ طور پر فن بن گئے۔ ان میں ادبی اصول کی رعایت ضروری سمجھی جانے لگی، ابتدا، موضوع، اختتام اور موضوع کے لحاظ سے زبان و اسلوب کے استعمال نے فنی ادب کی شکل اختیار کرلی۔ ان میں اندلس کی عظمت اور شان و شوکت جھلکنے لگی، القاب کی کثرت ہوگئی، عمدہ دعائیہ جملے استعمال کیے جانے لگے طوالت، جملوں کو دہرانے، بات کو پھیلانے اور جملہ معترضہ کے استعمال سے عبارت کو آراستہ کرنے لگے، اس طرح عبارت آرائی کی طرف توجہ دی جانے لگی۔ دینی ثقافت سے آراستہ افراد نے اپنے مکتوبات اور خطبات میں قرآن کریم کی آیتوں اور احادیث کو کثرت سے عبارتوں میں جگہ دی، اس لیے سجع اور اطناب عبارت میں حسنِ کلام کے لیے ضروری ہو گئے۔

سرکاری خطوط نویسی نے بہت ترقی کی، اس میدان میں فنی محاسن پیدا کرنے اور عبارت میں حسن و جمال پیدا کرنے کی طرف ادباء نے زیادہ توجہ دی، اور اپنی انفرادیت کی وجہ سے بعض ادباء وزارت اور حجابت کے مرتبہ پر فائز ہوئے۔ ابن المنذر، ابن جہور، ابن شہیل، ابن فطیس، ابن ابی عامر اور المصحفی کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں (البیان المغرب لابن العذاری) بعض خواتین نے بھی اس میدان اور فن میں مردوں کی ہمسری کی، حزنہ نے خلیفہ ناصر کی کاتبہ کی حیثیت سے اور لبنی نے خلیفہ مستنصر کی

کاتبہ کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔

تصنیفات

اس عہد میں دو قسم کی تصنیفات وجود میں آئیں، پہلی قسم ادبی تاریخ اور دوسری قسم ادبی تالیفات کی تھی ۔ چوتھی صدی ہجری میں بڑی تعداد میں ایسی کتابیں وجود میں آئیں جو خصوصیات کے اعتبار سے ادبی تاریخ کی صف میں رکھی جا سکتی ہیں۔ وہ کتابیں شعراء کے حالات، اشعار کے انتخاب اور تنقیدی اقوال پر مشتمل ہوتی تھیں گویا کہ شعر و ادب کی سادہ "تاریخ ہوتی تھیں" ان میں سے اکثر و بیشتر ضائع ہوگئیں، ان کے حوالے اور اقتباسات متاخرین کی کتابوں میں موجود رہ گئے، جن سے ان کتابوں کے نام اور ان کے مصنفین کا تذکرہ معلوم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں :

۱۔ عثمان بن ربیعہ کی کتاب طبقات الشعراء بالاندلس

۲۔ محمد بن ہشام المروانی کی کتاب اخبار الشعراء بالاندلس

۳۔ عبداللہ بن محمد بن مغیث کی کتاب شعر الخلفاء من بنی اُمیۃ

۴۔ ابوعمر احمد بن فرج جیانی کی کتاب الحدائق۔ یہ کتاب خلیفہ مستنصر کے لیے لکھی گئی۔ اس میں اندلسی شعراء کے، محبت سے متعلق اشعار جمع کیے گئے۔

مزید تفصیلات کے لیے الحمیدی کی جذوۃ المقتبس، محمد رضوان الوہاب کی تاریخ النقد الادبی فی الاندلس، مصطفیٰ علیان عبدالرحیم کی تیارات النقد الادبی فی القرآن الخامس البحری اور لا نخل جو ثالث بالثنیا مترجم ڈاکٹر حسین مونس کی تاریخ الفکر الاندلس ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

اندلس میں شعراء کے تذکرے اور حالات پر جو بھی کتابیں لکھی گئیں، اہل قلم نے مشرقی کتابوں کے اسلوب، ترتیب اور انداز تحریر کو اپنایا۔ اس کا اثر ان کتابوں میں موجود ہے۔ مثال کے طور پر عثمان بن ربیعہ نے اپنی کتاب طبقات الشعراء بالاندلس کا عنوان ابن سلام کی کتاب طبقات الشعراء کے عنوان پر رکھا۔ اسی طرح عبداللہ بن مغیث نے الصولی کی کتاب الاوراق (جس میں بنی عباس کے شعر کا انتخاب کیا گیا ہے) کے طرز پر اپنی کتاب شعر الخلفاء بنی امیۃ کی ترتیب دی، ابن فرج جیانی کی کتاب الحدائق کے متعلق الحمیدی نے جذوۃ المقتبس میں تحریر کیا :

"اس نے ابوبکر محمد بن داؤد اصبہانی کی کتاب الزھرۃ کے طرز کو اپنایا ہے، فرق یہ ہے کہ ابوبکر نے ایک سو باب قائم کیے ہیں اور ہر ایک باب میں ایک سو شعر ترتیب دیے ہیں، جیانی نے دو سو ابواب قائم کیے ہیں۔ اور ہر ایک باب میں دو سو شعر ترتیب دیے ہیں۔ اس کا ہر ایک باب ابوبکر کے باب کی تکرار ہے اور اس میں غیر اندلسی کے لیے کوئی خاص بات نہیں ہے۔"

(جذوۃ المقتبس، ترجمہ نمبر ۱۷۶)

حمیدی کی رائے ہے کہ اہل اندلس علم وفن، زبان وادب اور اسلوب وطرز نگارش میں مشرق کے مرہون منت ہونے اور ان کے مقلد ہونے کے باوجود مشرق سے سبقت لے جانے کی کوشش کی ہے، اور اہل اندلس نے اپنی شخصیت اور معاشرتی واجتماعی امتیاز کو اپنی تحریروں میں برقرار رکھا ہے، اور بسا اوقات عملی طور پر انھوں نے اسلوب اور موضوع دونوں میں اپنی انفرادیت کا نقش چھوڑا ہے۔

الأمالی

ابوعلی قالی کی الامالی پہلی ادبی کتاب ہے جو اندلس میں تالیف کی گئی۔ ابوعلی قالی نے اپنے شاگردوں کو یہ پوری کتاب املا کرائی۔ تیسری صدی ہجری میں اندلس میں ادب کا مفہوم خالص عربی ثقافت کی تعلیم اور اس سے آراستہ ہونے تک محدود تھا۔ الامالی ایک ادبی تالیف کی حیثیت سے اس دور کے لفظ ادب کے مفہوم پر مکمل طور پر حاوی ہے۔

الامالی کا شمار جاحظ کی البیان والتبیین، مبرد کی الکامل اور ابوالفرج الاصفہانی کی الاغانی کی صف میں ہوتا ہے۔ یہ تمام کتابیں عربی ادب میں شاہکار سمجھی جاتی ہیں۔ یہ کتابیں خالص عربی ثقافت وتہذیب کی علامت ہیں۔ ان میں نظم ونثر، ادبی شہ پارے، تاریخ، زبان وادب، تنقید بلاغت کے گنجینۂ گراں مایہ ہیں، بقول ابن خلدون:

"ادب کی بنیاد اور اس کے ارکان کی اساس چار مجموعوں پر منحصر ہے۔ وہ یہ ہیں: ابن قتیبہ کی ادب الکاتب، مبرد کی الکامل، جاحظ کی البیان والتبیین اور

ابوعلی قالی کی کتاب "النوادر" (الأمالی)

(مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۴۰۸)

ان تمام کتابوں میں قدرِ مشترک اور عام عربی ثقافت کے باوجود ان میں مصنّف کے طبعی میلانات اور کسی خاص موضوع سے دلچسپی کا رجحان غالب ہے۔ مثلاً البیان والتبیین میں بلاغت کا موضوع غالب ہے، الکامل اور الامالی میں زبان کی نزاکت اور باریکیوں پر گفتگو زیادہ کی گئی ہے۔ الاغانی میں شخصیات کے حالات اور شعر و نغمہ کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ ہر ایک مصنف کا طبعی ذوق ہی اس کتاب کی بنیادی خصوصیت بن گئی ہے۔

ابوعلی قالی ۲۸۸ھ میں دیار بکر میں پیدا ہوا۔ حصولِ علم کے لیے عراق کا سفر کیا۔ "قالی قلا" گاؤں کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے قالی کے نام سے مشہور ہوا۔ اس نے اپنے وقت کے مختلف علوم و فنون کے نامور اہلِ علم و اساتذہ سے علم حاصل کیا۔ حدیث کی تعلیم امام بغوی، ابن زفر العدوبی، ابوبکر بحستانی، ابن صاعد اور دوسرے نامور محدثین سے حاصل کی، نحو اور زبان و ادب کی تعلیم کے لیے ابن درستویہ الفارسی النحوی، الزجاج، اخفش صغیر، نفطویہ، ابن درید، ابن السراج، ابن الانباری اور بن قتیبہ جیسے اساطین ادب کے سامنے زانوئے تلمّذ تہ کیا۔

ابوعلی قالی زبان و ادب کا نامور عالم تھا۔ اس کی کتاب الامالی کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زبان و ادب پر اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس کی علمی و ادبی برتری اور عظمت کا اعتراف ہر دور کے اہلِ علم نے کیا ہے۔ الضبی رقمطراز ہے:

> "ابوعلی زبان و ادب کا امام تھا، دوسروں سے ممتاز تھا، اس میں اس کو مہارت حاصل تھی، لوگوں نے اس سے کثرت سے استفادہ کیا، اور اس کے علم پر اعتماد کیا، اور زبان و ادب سے متعلق اس کی رائے کو دلیل کے طور پر پیش کیا۔"

(بغیۃ الملتمس فی تاریخ اھل الأندلس، ۸۰۴، صفحہ ۲۱۷)

ابوعلی کی غیر معمولی علمی و ادبی قابلیت اور صلاحیت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی، کثرت سے لوگوں نے اس کے سامنے زانوئے تلمّذ تہہ کیا۔ مشرق کے علاوہ اس کے علم و ادب کی روشنی اندلس تک پہنچ گئی۔ خلیفہ عبدالرحمٰن ناصر کے کان تک بھی اس کی علمی شہرت کی آواز پہنچی۔ اور اس نے ابوعلی قالی کو

مشرقی علماء و ادباء میں غیر معمولی قدر و منزلت کا حامل پایا تو اس کو اندلس آنے کی دعوت، اور اس کی علمی قدردانی اور عظمت کے اعتراف میں ولی عہد شہزادہ الحکم کو استقبال کے لیے بھیجا۔

جب ابو علی قالی اندلس پہنچا اور اس نے مسندِ علم قرطبہ میں بچھایا تو اس کی وسعت معلومات اور علم و ادب پر گہری نظر نے اندلس کے علماء و ادباء کو بھی متوجہ کر لیا۔ اور اس سے استفادے کے لیے درس میں شریک ہونے لگے۔ زبان و ادب کے مسائل پر اس کی نکتہ آفرینی اور دقیقہ سنجی نے علم کا دروازہ کھول دیا، اور علماء و ادباء نے اپنے دامن کو ابو علی قالی کے علم و ادب کے چمن میں کھلے ہوئے پھولوں سے بھر لیا۔ ابو علی قالی نے املا کرانے میں زبان و ادب کے پھول جس طرح بکھیرے اس سے اندلس کا چمنستانِ ادب مہک اٹھا۔ اور ایسی خوشبو پھیل گئی کہ الامالی کا مطالعہ کرنے والا آج بھی اس سے معطر اور لطف اندوز ہوتا ہے۔ آج بھی کوئی عربی زبان کے الفاظ، محاورے اور امثال کا صحیح استعمال جاننا چاہتا ہے اور ادبی ذوق پیدا کرنا چاہتا ہے تو الامالی کے مطالعے اور اس چمن کے گلہائے رنگا رنگ سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں۔ اس کے بغیر زبان کا ذوقِ لطیف، ذوقِ سخن شناسی اور سخن فہمی نہ تو پیدا ہو سکتا ہے اور نہ ہی زبان کے استعمال میں فصاحت و بلاغت کے پھولوں کی بارش کر سکتا ہے اور نہ ہی کلام میں جدّت و ندرت اور سحر آفرینی پیدا کر سکتا ہے۔ کتاب کی تالیف اور اس کے اسباب پر ابو علی قالی نے ایک مبسوط مقدمہ تحریر کیا ہے۔ وہ رقمطراز ہے:

> "میں نے اس کتاب کو اپنے حافظے سے ہر جمعرات کو قرطبہ کی مسجد زہرا میں املا کرایا۔ اس میں معلومات، اشعار، امثال اور نادر کلمات کی تشریح پیش کی۔" (الامالی، مقدمہ، صفحہ ۳)

ابن الفرضی نے تاریخ علماء الاندلس، مقری نے نفح الطیب اور یاقوت نے معجم الادباء میں ابو علی قالی اور اس کی کتاب پر روشنی ڈالی ہے۔

اس طرح اندلس کی ادبی تاریخ میں الامالی پہلی کتاب ہے جو مشرقی ثقافت اور علم و ادب کی بنیاد پر وجود میں آئی اور اندلس کی سرزمین پر زبان و ادب کی تاریخ میں سنگ میل ثابت ہوئی۔

خصوصیات

ابوعلی قالی نے نظم ونثر کے نصوص، افکار وخیالات، تنقیدی اقوال اور تبصرے راویوں سے اخذ کیے ہیں۔ اس نے روایت کی سند بھی بیان کی ہے، لیکن روایت کے اخذ کرنے میں کوئی معیار قائم نہیں کیا ہے۔ وہ اپنے اُستاد ابن درید سے بہت متاثر ہیں اور ان سے ادب پارے کثرت سے نقل کیے ہیں۔ لیکن ابن درید کا حال یہ ہے کہ کوئی بھی ادبی عبارت یا قصیدہ خود کہتے ہیں اور اس کو کسی دیہاتی شخص کی طرف منسوب کردیتے ہیں۔ ابن درید کا حال بالکل ایسا ہی ہے جس طرح موجودہ دَور میں افسانہ نگار یا ناول نگار کسی بھی واقعہ کو ترتیب دیتے ہیں حالانکہ اس واقعہ کا واقعیت سے کبھی کوئی تعلق بھی نہیں ہوتا ہے اور کوئی حقیقی واقعہ یا تاریخی واقعہ پیش کرنے کے بجائے اس کا مقصد درسِ عبرت یا سبق آموز بات کہنا ہوتا ہے۔

ابوعلی قالی ابن درید سے خود ساختہ عبارت یا قصیدے کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ جیسے تاریخی حقیقت ہو اور اس کو اسی طرح بیان کرتا ہے جس طرح قرآنی آیات، حدیثِ نبویؐ، تاریخی باتیں یا قصیدہ کو بیان کرتا ہے ـــ لیکن اس کتاب کی خاص خوبی یہ ہے کہ ابوعلی قالی نے کسی عبارت کا انتخاب اس لیے کیا ہے کہ اس میں کوئی نادر لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ یا نادر الفاظ اس عبارت میں شامل ہیں۔ اس عبارت کو بیان کرنے کے بعد ابوعلی قالی نے نادر الفاظ کی تشریح کی ہے اور اس تشریح میں نہایت نکتہ آفرینی اور نکتہ سنجی سے کام لیا ہے ـــ بنیادی مقصد یہی ہے کہ نادر الفاظ کی تشریح، نازک خیالی کے ساتھ کرے ـــ اس کتاب کا بنیادی پہلو یہی ہے ـــ اس لحاظ سے یہ کتاب عربی زبان وادب کے باریک نکات اور الفاظ کے استعمال کے باریک فرق کو سمجھنے کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے، ابوعلی قالی نے مقدمے میں اس بات کی طرف خود بھی اشارہ کیا ہے۔ محمد عبدالجواد الاصمعی نے تحریر کیا ہے:

> "الامالی کا شمار عربی ادب کی چند امہات الکتب میں ہوتا ہے، زبان وادب کے ماہرین نے اپنی تالیفات کو اس کتاب کے گوہر آب دار موتیوں سے انتخاب کرکے آراستہ کیا ہے۔ اور اس کے سمندر میں غوطہ زنی کرکے موتی حاصل کیے ہیں۔ اس کتاب کی افادیت غیر معمولی ہے اور جو شخص زبان وادب میں گہرائی پیدا کرنا

چاہتا ہے اور عربی ادب سے اپنی فکر کو آراستہ کرنا چاہتا ہے، منتخب اقوال و اشعار، بہترین امثال اور بلیغ حکمت و موعظت کی باتوں سے اپنے کو سنوارنا چاہتا ہے، اس کے لیے یہ کتاب بہت مفید اور نفع بخش ہے۔"

(الامالی، مطبوعہ دار الآفاق الجدید، بیروت صفحہ ت)

ابن حزم نے تحریر کیا ہے:

"ابو علی قالی کی کتاب النوادر (الامالی) مبرد کی کتاب الکامل سے بہتر ہے، ابوالعباس مبرد کی کتاب میں نحوی مسائل اور اخبار (تاریخی اقوال) زیادہ ہیں۔ ابو علی کی کتاب میں زبان و ادب اور شعر (کا ذخیرہ) زیادہ ہے۔"

احمد امین نے ابن حزم پر تنقید کرتے ہوئے تحریر کیا:

"ابن حزم اس بات کو فراموش کر گئے کہ الامالی، الکامل کے مقابلے میں ہلکی ہے اس لیے کہ ابو علی نے اپنی کتاب کا مقصد محدود کر دیا ہے، اس نے نادر الفاظ کی تشریح تک کتاب کو محدود رکھا ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں پیش کیا ہے۔"

(ظہر الاسلام ۳/۸۴)

العقد الفرید

ابن عبد ربہ کی کتاب العقد الفرید پر بحث کرنے سے قبل یہاں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں اندلس میں دو ادبی اسکول تھے۔ دونوں کے اغراض و مقاصد واضح تھے۔ اور دونوں کی خدمات سراہنے کے قابل تھیں۔ ان میں سے ایک ادبی اسکول کی غرض و غایت اندلسی ادب کے تحفظ کے لیے اندلسی ادبا و شعراء کی خدمات کو جمع کرنا اور عام کرنا تھا۔ جیسے فتح بن خاقان نے اپنی کتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس فی ملح أهل الأندلس اور ابن بسام نے الذخیرۃ فی محاسن أهل الجزیرۃ اور آخری دور میں مقری نے نفح الطیب کے ذریعے یہ کام انجام دیا۔ دوسرے ادبی اسکول نے یہ خدمت انجام دی کہ اس اسکول کے ادبا نے مشرق کے ادب کو اہل اندلس کے سامنے پیش کیا۔ مشرقی ادبی ذخیرے سے اہل اندلس کو مالا مال کیا۔ جن لوگوں نے نمایاں طور پر یہ

کارنامہ انجام دیا۔ ان میں ابو علی قالی کی الامالی اور اس ادبی اسکول سے تعلق رکھنے والے ابن عبد ربہ کی العقد الفرید قابلِ ذکر ہیں۔

دونوں ادبی اسکولوں نے اندلسی ادب کو مکمل شکل میں پیش کیا۔ موجودہ دور میں جس طرح زندہ قوم کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے ادب کے پروان چڑھانے اور اس کے تحفظ کے ساتھ دوسری قوموں کے ادب سے بھی استفادہ کرتی ہے اور اسے منتقل کر کے اپنے ادب کو گرانمایہ اور گرانقدر بناتی ہے اسی طرح اہلِ اندلس نے بھی یہ کیا کہ اپنے ادب کی ترویج کے ساتھ مشرقی ادب سے بھی بھرپور استفادہ کیا۔

ابن عبد ربہ کی شہرت اس کی مشہور کتاب ادبی انسائیکلو پیڈیا العقد الفرید کی وجہ سے ہوئی۔ ابن عبد ربہ کا مکمل نام ابو عمر شہاب الدین احمد بن محمد بن عبد ربہ ہے۔ وہ ۲۴۶ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، وہیں پروان چڑھے اور اپنے دور کے علوم و فنون، فقہ، حدیث، نحو، عروض، تاریخ اور شعر و ادب کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ اور ان علوم کا وسیع مطالعہ کیا۔

اس کی شخصیت دینی اور ادبی علوم سے آراستہ تھی، اس کا میلان موسیقی کی طرف تھا۔ نبیذ اور حسین چہروں سے بھی دل لگی رکھتا تھا۔ ساری زندگی عشقِ بتاں میں گزارنے کے بعد آخری عمر میں ایک سچے مسلمان کی زندگی گزارنے لگا۔

امیر عبد اللہ جو ۲۷۵ھ میں قرطبہ کا والی ہوا ابن عبد ربہ نے تمام اس کی مدح خوانی کی، اور اس کے دربار سے وابستہ رہا۔ ۳۰۰ھ میں عبد اللہ کے انتقال کے بعد امیر المومنین عبد الرحمٰن ناصر کے دربار سے منسلک ہو گیا اور اس کی مدح کرتا رہا۔ ۳۲۷ھ میں ابن عبد ربہ پر فالج کا اثر ہوا اور ۸۱ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔

ابن عبد ربہ کی شخصیت پر اظہار رائے کرتے ہوئے فتح ابن خاقان نے کہا کہ وہ ادب کا ستون ہے اس کی شاعری اوجِ کمال پر ہے۔

ابن سعید نے کہا کہ ابن عبد ربہ چوتھی صدی ہجری کے ادیبوں کا امام ہے اور پورے مغرب میں تمام شعرا کا شہسوار ہے۔

لسان الدین الخطیب نے تحریر کیا کہ ابن عبد ربہ ایک ایسا عالم ہے جس نے علم کی سیادت اور سربراہی کی ـــ اندلس میں مشہور ہوا۔ یہاں تک کہ اس کی شہرت مشرق تک پہنچ گئی، اس کے افکار سے اس

اس کی ذہانت کا اندازہ ہوتا ہے۔

(ظہر الاسلام ۳/۲۲۹)

جبرائیل جبّور نے ابن عبدربہ و عقدہ کے عنوان سے کتاب لکھی ہے اور تفصیل سے اس کی شخصیت اور کتاب پر بحث کی ہے، جبرائیل جبّور نے کتاب کے عنوان پر مفصّل گفتگو کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"یہ کتاب ابن عبدربہ کے عہد میں "الفرید" کی صفت سے متصف نہیں تھی۔ یہ صرف "العقد" کے نام سے معروف تھی، متاخرین نے اس میں "الفرید" کے لفظ کا اضافہ کیا۔ اس کے بعد سے یہ "العقد الفرید" کے نام سے مشہور ہوگئی۔ تمام قدیم مراجع میں اس کا نام صرف "العقد" ہی مذکور ہے۔ "الفرید" کا وصف اس میں شامل نہیں ہے۔ الضبی نے ابن عبدربہ کا ذکر کرتے ہوئے بغیۃ الملتمس میں تحریر کیا ہے کہ "اس کی ایک بڑی کتاب "العقد" ہے۔ یاقوت نے بھی معجم الادبار میں یہی نام استعمال کیا ہے، اس نے مولف کے متعلق تحریر کیا ہے کہ وہ کتاب العقد کے مصنّف ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے متقدمین مصنفین نے بھی "الفرید" کا لفظ العقد کے ساتھ استعمال نہیں کیا، جس سے یہ کتاب بعد میں مشہور ہوئی۔ مثلاً ابن شرف قیروانی، فتح بن خاقان، صاعد تطلیلی، ابن خلکان، ابن خلدون اور ابن بسام وغیرہ نے "الفرید" کا لفظ "العقد" کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔

شاید الابشیہی پہلا شخص ہے جس نے المستطرف فی کل فن مستظرف میں "العقد" کے ساتھ "الفرید" کا لفظ استعمال کیا۔ اس نے اس صفت کو سجع کے طور پر استعمال کیا۔ بقول الابشیہی اس نے "العقد" کے ساتھ "الفرید" کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ خود ابن عبدربہ نے اپنی کتاب میں "العقد الفرید" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔"

مضامین و موضوعات

ابن عبدربہ نے کتاب کے مرتب کرنے کا جس طرح ارادہ کیا۔ اس کے سامنے اس کا ایک خوبصورت

صوّر تھا۔ اپنے اس تصوّر کے سانچے میں کتاب کو پیش کرنا چاہتا تھا۔ اس کے پاس ادب کا ایک حسین تصوّر تھا' ادبی قیمتی سنگ ریزوں اور جواہر پاروں کو خوبصورت لڑی میں پرونا چاہتا تھا' ادبی شہ پاروں کا ایسا مرصّع ہار پیش کرنا چاہتا تھا جو خوبصورت' دلآویز' دل کش نگینوں اور آبگینوں سے مزیّن' رعنائی جمال سے پُر کیف زندگی و ادب کا تصوّر پیش کر سکے۔ اس لیے اس نے کتاب کا عنوان العقد (ہار' لڑی) رکھا اور اس کو سجانے وسنوارنے کے لیے نہایت قیمتی جواہر پاروں کا انتخاب کیا' اس نے اپنے ہار کو قیمتی جواہرات سے سجایا۔ اور اس طرح سجایا کہ ہر ایک باب کے عنوان کو کسی قیمتی نادر ہیرا اور جواہر کا نام دیا۔

ابواب کے عناوین اور ان کے موضوعات سے کتاب کے مضامین اور مواد کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابن عبد ربہ نے کتاب کو پچیس ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر ایک باب کا نام ہار کے حقیقی موتیوں کے نام پر رکھا ہے اور ابواب کی ترتیب اس طرح قائم کی ہے جس طرح کسی مرصّع ہار میں موتیوں کو ترتیب سے سجایا جاتا ہے ــــ اس نے ہار کی ابتدا " لؤلؤ " جیسے قیمتی جواہر سے کی ہے' اس باب میں بادشاہ اور اس کے اوصاف سے متعلق باتوں کا ذکر کیا ہے' دوسرا باب دوسرے موتی "الفریدہ" کے عنوان سے قائم کیا ہے' اس میں جنگ اور اس سے متعلق باتوں پر گفتگو کی ہے۔ تیسرا باب " زبرجد" کے عنوان سے ہے۔ اس میں سخاوت' بخشش' داد و دہش اور سخی کے متعلق تحریر کیا گیا ہے۔ چوتھا باب " جمانہ " کے عنوان سے ہے اس میں وفود کا ذکر ہے۔ پانچواں باب "مرجانة" بادشاہوں سے مخاطبت کے موضوع پر ہے۔ چھٹے باب "یاقوت" میں علم و ادب پر بحث کی گئی ہے۔ ساتویں باب "جوہر" میں امثال بیان کیے گئے ہیں۔ آٹھواں باب " زمرد" کا موضوع مواعظ اور زہد ہے۔ نواں باب " دُرّ " مرثیے پر مشتمل ہے۔ دسواں باب "یتیمہ" میں انساب اور فضائل عرب پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ گیارہواں باب " عسجد" کلام عرب کے موضوع پر ہے۔ بارہویں باب "مجنبة" میں حاضر جوابی کی مثالیں ہیں۔ تیرہواں باب "واسطة" (درمیان) خطبات کے موضوع سے متعلق ہے۔

واسطة کے بعد ابواب کے گذشتہ نام پھر دہرائے گئے ہیں اور ہر ایک موتی وقیمتی جواہر حقیقی کے واسطہ کی طرح اس کے آمنے سامنے رہتے ہیں ــــ واسطہ کے بعد چودھواں باب " مجنبہ" ہے جو پہلے مجنبہ کے سامنے ہے اس میں توقیعات' انشا پردازی ہے اور اس سے متعلق باتوں کی تفصیل ہے۔ پندرھویں

باب عسجد میں خلفاء کی تاریخ اور ان کے تاریخی واقعات کا ذکر ہے، سولھویں باب یتیمہ میں زیاد بن أبیہ حجاج، اہل بیت اور برامکہ کی تفصیلات ہیں، سترہویں باب "دُرّ" میں عرب کے واقعات اور حادثات تذکرہ ہے، اٹھارہویں باب "زمرد" میں شعر کے محاسن، اس کے اوزان اور مخارج سے بحث کی گئی ہے انیسویں باب "جوہر" میں شعر کے عیوب اور قافیے سے بحث کی گئی ہے، بیسواں باب "یاقوت" فنِ موسیقی پر ہے، اکیسواں باب "مرجانہ" عورتوں کی صفات کے لیے خاص ہے۔ بائیسواں باب "جمانہ" جھوٹے نبیوں بخیلوں اور طفیلیوں کے تذکرے پر مشتمل ہے۔ تیئسویں باب "زبرجد" میں انسان کی فطرت وطبیعت اور حیوان کی اقسام کا ذکر ہے، چوبیسویں باب میں کھانے پینے کی اشیا اور آداب کا بیان ہے، پچیسواں باب "لؤلؤ" کا موضوع تفریحی گفتگو، گلوریاں وغیرہ ہیں۔

اندازِ تالیف

ابن عبدربہ نے کتاب کے مقدمہ میں کتاب کو پیش کرنے کا خاکہ اور انداز ترتیب پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، مختصر الفاظ میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ ابن عبدربہ نے نہایت اعلیٰ ادبی شہ پاروں اور قیمتی جواہر پاروں کا انتخاب کتاب میں شامل کیا ہے۔

۲۔ حُسنِ انتخاب میں حُسنِ اختصار کا بھی لحاظ رکھا ہے۔

۳۔ قریب تر معانی اور مشابہ عبارتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور موضوع کی رعایت سے الگ الگ باب میں عبارتوں کو ترتیب دی ہے۔

۴۔ اس نے بالقصد ہر قسم کی علمی وادبی معلومات کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ علوم وفنون سے آراستہ ادبی شہ پارے شگفتگی، رعنائی، لطافت، الفاظ کے اختصار، فنی جمالیاتی عناصر، شیرینی اور دلکشی کے اعتبار سے غیر معمولی قدر وقیمت کی حامل ہیں۔

۵۔ طوالت سے بچنے کے لیے اختصار سے کام لیتے ہوئے روایتوں کی اسناد کو حذف کردیا ہے۔

۶۔ اس نے اس سے پہلے کی تصنیفات میں خامیاں محسوس کیں، اس لیے ایک ایسی جامع کتاب پیش کرنے کا ارادہ کیا جو معلومات اور معانی سے پُر ہو اور خاص وعام میں مقبول ہو۔

۷۔ اس نے اشعار اور روایات سے بھرپور استفادہ کیا اور نادر اشعار سے کتاب کو مزین کیا۔ (تفصیلات کے لیے کتاب کا مقدمہ ملاحظہ ہو)

مواد

ابن عبد ربہ نے کتاب کے لیے مواد ماضی کے ورثے سے جمع کیا ہے، اس نے مکمل سند بیان کرنے کے بجائے صرف اس کی طرف عبارت کو منسوب کیا ہے جو اس کے بیان کرنے والے ہیں۔ جس ماخذ سے اس نے مواد لیا ہے اس ماخذ کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس نے براہ راست اصل ماخذ کا ذکر کردیا ہے۔ اس سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے اور کبھی غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ اس نے براہ راست اصل ماخذ سے مواد لیا ہے حالانکہ تحقیقی تجزیے سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے، اس لیے توریت، انجیل وغیرہ کا مواد بھی کتاب میں شامل کیا ہے۔

عام طور سے جن مشرقی ادبار کی کتابوں سے مواد لیا ہے ان میں ابن قتیبہ کی عیون الاخبار سرفہرست ہے، اس کتاب سے ابن عبد ربہ نے کثرت سے نقل کیا ہے، یہاں تک کہ ابواب کی ترتیب میں بھی اس کی تقلید کی ہے۔ جاحظ کی البیان والتبیین، البخلاء اور الحیوان سے مواد اخذ کیا ہے۔ باب العقاب، استنجاز الوعد اور الاعتذار والموالی والعرب جیسے ابواب اسی سے ماخوذ ہیں۔ ابن عبد ربہ نے مبرد کی الکامل اور الروضۃ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ابن المقفع کی کلیلہ ودمنہ، سیبویہ کی الکتاب ابن سلام الجمحی کی طبقات فحول الشعراء ابن ہشام کی السیرۃ اور دوسرے شعری دواوین سے بھی مواد جمع کیا ہے۔

تالیف کا عہد

العقد الفرید جلد دوم، صفحات ۲۸۶ - ۲۸۸ سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن عبد ربہ نے عبدالرحمٰن ناصر کے ۳۱۶ھ میں خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کے بعد کتاب کی تکمیل کی، اس لیے کہ ابن عبد ربہ نے عبدالرحمٰن ناصر کے لیے اس کا لقب استعمال کیا ہے اور کتاب میں ابن عبد ربہ نے اپنا ایک قصیدہ شامل کیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب کی تالیف کرنے کی ابتدا عبدالرحمٰن ناصر کے ۳۲۲ھ میں

ریر آرائے تخت ہونے سے قبل کی تھی۔ اس لیے کہ اس قصیدہ کا خاتمہ امیر عبد اللہ کے لیے دعائیہ کلمات
، ساتھ ہوا ہے (العقد الفرید ۳/۱۵۴) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مواد جمع کرنے، اس کو ترتیب دینے،
ں کی تہذیب اور تکمیل میں ابن عبد ربہ نے اپنی عمر کا بہت بڑا حصہ لگایا تب اس قدر جامع انسائیکلو
پیڈیا پیش کر سکا۔

العقد الفرید کی زبان و اسلوب سے صاف ظاہر ہے کہ ابن عبد ربہ ایک باکمال ادیب ہے۔ نثر نگاری
انشا پردازی پر خاص ملکہ ہے، اسلوب پر پوری قدرت ہے، اس نے ابواب کے شروع میں تمہید کے طور
جو عبارتیں تحریر کی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ افکار کو مناسب، متوازن، پر شکوہ، دلکش اور موثر پیرایۂ بیان
ں پیش کرنے کی ابن عبد ربہ غیر معمولی صلاحیت رکھتا ہے جس انداز سے چاہتا ہے اسلوب میں صنعت پیدا
رتا ہے اور اس میں رعنائی جمال پیدا کرتا ہے، عبارت کو سجاتا اور سنوارتا ہے اور بڑی خوبی سے سجع کا
ستعمال کرتا ہے لیکن سجع کا التزام نہ کرنے کی وجہ سے اس کا عیب بھی پیدا نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ ایک ہنر
ے، سادگی میں بھی حسن کا گمان ہوتا ہے، اس لیے کہ جب سجع کا استعمال نہیں کرتا ہے تو دلکشی و دلآویزی کو
برقرار رکھنے کے لیے مزاحیہ کا استعمال کرتا ہے۔ جاحظ کے انداز میں سادہ پیرایہ میں بھی معانی کی گہرائی اور
ں کی وسعت موجود ہوتی ہے، اسلوب میں تصنع سے کام نہیں لیا ہے، بلکہ جو کچھ ہے اسلوب میں فن کار کا
ش جمال اور حسن بیان ہے۔

؛ بیاں و خامیاں

احمد امین نے العقد الفرید پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ اس کتاب کی تاریخی اعتبار سے جو
رو قیمت ہے ادبی اعتبار سے اس کی قدر و قیمت اس سے کہیں زیادہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے اندلس کے رسم و
راج کی تفصیلات، اندلس کے یہود و نصاریٰ کے متعلق معلومات، عبد الرحمٰن ناصر کی جنگوں کے واقعات
ر دوسری باتوں کے لیے ایک دستاویز ہے۔

لوگوں نے اس کتاب کی آسان عبارت، موضوعات کو ابواب میں تقسیم کر دینے، سادہ اور شگفتہ ہونے
، وجہ سے دوسری کتابوں کے مقابلے میں اس سے استفادہ کیا۔ جس طرح الامالی سے لوگ مستفید ہوئے اسی
رح اس کتاب سے بھی مستفید ہوئے، فرق یہ ہے کہ الامالی کا مصنف مشرقی تھا، اس نے اندلس کا سفر کیا۔
العقد الفرید کا مصنف اندلسی تھا، اس نے مشرق کا رخ کیا۔ (ظہر الاسلام ۳/۸۲)

احمد ہیکل نے تحریر کیا :

"یہ کتاب تاریخی، ادبی اور علمی اعتبار سے گرانقدر قیمت کی حامل ہے۔ یہ ایک ادبی ذخیرہ ہے جس میں مختلف فنون، اعراض و مقاصد اور موضوعات پر نظم و نثر کے قیمتی ادبی نصوص شامل ہیں۔ درحقیقت یہ ایک عربی زبان و ثقافت کی عظیم انسائیکلو پیڈیا ہے۔ اس میں زبان و ادب، نقد و عروض سب ہی کچھ زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔ یہاں تک کہ موسیقی پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اندلس کی تاریخ، حکمرانوں کے حالات اور اندلس کی تہذیب کو معلوم کرنے کا سرچشمہ بھی ہے۔ ساتھ ہی ابن عبد ربہ کے فن کا مرجع بھی ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس کے شعری و نثری خدمات کا بہت بڑا حصہ شامل ہے۔" (الادب الاندلسی صفحہ ۲۵۸)

لوگوں نے اس کتاب کے عیوب میں یہ شمار کیا ہے کہ ابن عبد ربہ نے کتاب کا پورا مواد مشرق سے حا[صل] کیا ہے اور اندلس کے ادباء و شعراء کی خدمات شامل نہیں کی ہے، جیسا کہ صاحب بن عبّاد نے کہا "ہماری چ[یزیں] ہمیں واپس دی گئی ہیں"۔ لوگوں نے اس کے جواب میں کہا کہ یہ ابن عبد ربہ کی معذوری تھی، اور صاحب عبّاد نے کچھ غلط بھی سمجھا کہ ابن عبد ربہ نے محض اندلسی خدمات کو پیش کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ چونکہ ابن عـ[بد ربہ] نے مشرقی سرمایہ کو پیش کرنے کا ارادہ کیا تھا، اس لیے اس طرف زیادہ توجہ دی۔ ساتھ ہی اندلسی سرمائے [کو] بھی بالکل نظر انداز نہیں کیا ہے۔

بعض ناقدین کی رائے ہے کہ دوسرے مصنفین جاحظ، مبّرد، قالی اور ابن قتیبہ کے مقابلے ابن عبد ربہ کی شخصیت العقد الفرید میں زیادہ واضح ہو کر سامنے آئی ہے، اس لیے کہ ابن عبد ربہ [بیک] وقت مصنّف اور مؤلف دونوں ہے۔ ہر ایک باب کے شروع میں اس کی عبارت انشاء پردازی کا بہتـ[ـرین] نمونہ ہے۔ اسلوب نہایت لطیف اور دلکش معانی سے پُر ہے، شگفتگی پیدا کرنے کے لیے باب میں شعر شامل کیا ہے، اور اہلِ علم پر تنقید بھی کی ہے۔ ابن قتیبہ کے شعوبیوں کے تعلق پر ابن ربہ نے تنقید کی۔ مبّرد کے اشعار کے انتخاب پر بھی تنقید کی ہے، اسی طرح مغنیین کی خامیوں پر تنقید کی ہے، اسی طرح [ابن] عبد ربہ کی علمی و ادبی شخصیت پوری طرح ابھر کر سامنے آگئی ہے۔ (جاری ہے)

مدھو ونڈ وتے
ترجمہ: جبین انجم

کہاں ہیں گاندھی؟

مہاتما کے پیغامِ رواداری کی بازیافت

گاندھی جی کا عمل اُن کے دل کی گہرائیوں کی ترجمانی کرتا تھا۔ انھوں نے ہمیشہ اپنے ضمیر کی آواز سُنی اور اُسی پر عمل کیا۔ گاندھی جی نے سچ کی کٹھن راہ کو اپنے لیے چُنا۔ "سچ" کا ایک تجربہ کرتے ہوئے انھوں نے انسانی زندگی کو ایک تجربہ گاہ کی طرح استعمال کیا۔ اُن کا ہتھیار تھا اُن کا پیار، اور انسانی جذبات واحساسات کو چھو جانے والی اُن کی میٹھی زبان۔ انھوں نے انسانی وقار پر مشین کی بالادستی قبول نہ کی۔

حالانکہ گاندھی جی ایک سیاسی رہنما کے روپ میں ہمارے سامنے آئے لیکن دل سے وہ ایک مذہبی انسان تھے۔ تاہم گاندھی جی مذہب اور کٹرپن کے امتیازی فرق کو بہ خوبی سمجھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ ایک مذہبی اور دیندار آدمی اپنے اعمال سے دنیا میں پیار، محبت اور میل جول کی خوشبو پھیلاتا ہے جب کہ اس کے برعکس ایک کٹر مذہبی انسان اپنے تعصب کی بنا پر صرف نفرت اور دشمنی کو ہی ہوا دیتا ہے۔

ایک اعلیٰ اور عظیم انسان کی پہچان یہی ہے کہ وہ دوسروں کو سکون عطا کرنے کی ہر ممکن کوشش کرے۔ ملک میں فرقہ وارانہ امتیاز کو ختم کرنا بھی ایک ایسی ہی کوشش ہے، جو کہ صرف ایک سچّا مجاہد ہی کر سکتا ہے۔ "کرو یا مرو" گاندھی جی کا یہی نعرہ تھا۔ گاندھی جی نے جابرانہ حکومت کے خلاف بے خوفی سے لڑائی لڑی۔ یہ لڑائی کسی شخص یا فرد سے نفرت کی لڑائی نہ تھی بلکہ ایک پوری انسانیت کے لیے تھی۔ یہ لڑائی انھوں نے ایک انوکھے انداز سے لڑی، جس میں نہ تو ہتھیاروں کا استعمال تھا اور نہ کسی قسم کی نفرت کا اظہار۔

گاندھی جی نے عدم تشدّد کا راستہ اختیار کیا، جس کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ایک مرتبہ جب لوگ تشدّد پر آمادہ تھے تو گاندھی جی نے اُن کے تشدّد کا جواب بھوک ہڑتال سے دیا۔ گاندھی جی کی بھوک ہڑتال سے نفرت اور بغاوت کا جوالا مکھی ٹھنڈا ہوگیا اور لوگوں کے اندر کا جوش ماند پڑ گیا۔

گاندھی جی کا پیغام تھا کہ نچلے ترین طبقے تک اقتدار پہنچانے کے لیے لامرکزیت لازمی ہے۔ گاندھی جی نے جو کہا اُسے کر کے بھی دکھایا۔ جہاں تک عدم تشدّد کا سوال ہے انھوں نے نہ صرف یہ کہ عدم تشدّد کا پرچار کیا بلکہ اپنے آپ کو عدم تشدّد کی مثال بنا کر پیش کیا اور دراصل یہی اُن کی جیت تھی۔

جب گاندھی جی نے ستیہ گرہ پر زور دیا تو قیدیوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی، اُن کو ایسا محسوس ہوا کہ اُن کے جسم پر لگے ہوئے زخم، زخم نہ ہوں بلکہ وہ اعزازی تمغے ہوں جو انھیں جدوجہد آزادی کے لیے دیے گئے ہوں۔

گاندھی جی فرقہ واریت کے بیج کو اکھاڑ پھینکنا چاہتے تھے، اور اسی لیے انھوں نے شہادت کو لبیک کہا۔ ہر معصیت کا سامنا انھوں نے ہنستے ہنستے کیا۔ گاندھی جی کی موت کے بعد اس راز پر سے پردہ اُٹھا کہ آخر وہ کیا راز تھا جس کی وجہ سے گاندھی جی کی ہر مشکل کام کو مسکراتے ہوئے گلے لگا لیا کرتے تھے۔

کہاں ہیں وہ عظیم گاندھی ؟

فرقہ وارانہ فساد کے دوران (حال ہی میں) جب بمبئی جل رہا تھا اور سورت میں عورتوں کو سرِ عام بے عزّت کیا جا رہا تھا اُس وقت لاکھوں لوگوں کو یہ خیال آیا : گاندھی کہاں ہیں ؟ جو لوگوں کو اس انسانیت سوزی سے بچا سکیں۔ ہم نے پھر اُسی گاندھی کو یاد کیا جس نے بہادری اور ہمّت سے، قبل آزادی بنگال میں نواکھالی کے دیہاتوں کی فرقہ واریت کی آگ کو ٹھنڈا کیا۔

ایک بار پھر ہوریس الیگزینڈر کی وہ کہانی یاد آگئی جب گاندھی جی نواکھالی میں امن کا پرچار کر رہے تھے اور ایک مسلمان نے ان پر حملہ کر دیا اور اُن کا گلا گھونٹنے کی کوشش کی۔ مہاتما گاندھی نیچے گر گئے۔ اُس وقت انھوں نے چند قرآنی آیات پڑھیں جنھیں سُن کر اُس مسلمان کی آنکھوں میں آنسو آگئے اور اُس نے وعدہ کیا کہ وہ اپنی پوری زندگی مہاتما گاندھی کے ساتھ خیر کے کام کو کرتے ہوئے گزار دے گا۔ گاندھی جی نے اُس مسلمان کو یہ نصیحت کی کہ وہ اس واقعہ کا ذکر کسی سے نہیں کرے گا۔ ورنہ ملک میں ہندو مسلم فساد ہونے کا خطرہ بڑھ جائے گا۔ گاندھی جی قومی ملاپ کی اہمیت سے بہ خوبی واقف تھے، وہ

جانتے تھے کہ ملک میں امن و بھائی چارے کی فضا کو قائم کرنے میں اُن جیسی کئی اور جانیں بھی چلی جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں۔

بنگال میں نواکھالی میں گاندھی جی نے فرقہ واریت کے خلاف امن اور بھائی چارے کی ایک مثال قائم کی جس نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے دل کو چھو لیا؛ اور انھوں نے ۲۶راگست ۱۹۴۷ء کو گاندھی جی کو ایک خط لکھا جس میں لکھا تھا :

"پنجاب میں ہم نے پچپن ہزار سپاہی بھیجے جنھوں نے ایک بڑے علاقے کو اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ لیکن بنگال میں ہماری تمام طاقتیں اُس ایک آدمی کے سامنے بے سود ثابت ہوئیں جس نے تمام طاقتوں کو ایک لائن میں کھڑا کر دیا۔ ایک ذمے دار آفیسر اور انتظامیہ کا اہم رکن ہونے کی حیثیت سے اس عظیم انسان کو میں اپنا خراجِ عقیدت پیش کرتا ہوں اور آپ کے لیفٹیننٹ سہروردی کو بھی اس موقع پر نہیں بھول سکتا۔"

فرقہ واریت کی آگ جب بمبئی کی گلیوں میں بسنے والے معصوم لوگوں کو جلا رہی تھی اُس وقت انتظامیہ کمیٹی کے ذمہ دار عہدیداران خاموش تھے۔ تبھی ہمارے درمیان سے ایک آواز آئی : کہاں ہیں گاندھی نواکھالی کے وہ گاندھی جنھوں نے ہر مذہب اور ہر قوم کے لوگوں کو ایک دھاگے میں پرو دیا تھا۔

فرقہ وارانہ فسادات سے متاثر لوگوں نے بار بار گاندھی کو یاد کیا' اُس گاندھی کو جس نے ۱۹۲۲ء میں قومی تحریک کو اُس وقت ملتوی کر دیا جب یہ تحریک اپنے نقطۂ عروج پر تھی۔ جب چوری چورا پولیس اسٹیشن نذرِ آتش کر دیا گیا تھا اور جس کے نتیجے میں کئی بے گناہ پولیس والے مارے گئے تھے۔ اُس وقت کے بڑے رہنما نہرو، پٹیل، جناح، آزاد اور گاندھی اس واقعہ پر اظہارِ افسوس کرنے کے لیے اکٹھا ہوئے۔ اُس وقت گاندھی جی رنج و ملال کی تصویر نظر آ رہے تھے۔ انھوں نے تشدد کو روکنے کے لیے اس جدوجہد کو واپس لینے کا مشورہ دیا اور اپنی کہی ہوئی بات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے اور کہا کہ "اگر قتل و خون سے آزادی حاصل کرنی ہے تو میں اس میں حصہ نہیں لوں گا۔" نہرو جی نے کہا: "یہ صرف ایک حادثہ تھا۔" گاندھی جی کا جواب تھا: "یہ بات تم اُن پولیس والوں کے خاندان کو جاکر بتاؤ جن کے سرپرست اس حادثے کا شکار ہوئے ہیں۔" جناح نے کہا: "آپ بیکار اس واقعہ میں اُلجھ رہے ہیں۔ یہ تو صرف خون کا بدلہ خون تھا۔" اس پر گاندھی جی نے جواب دیا: "اگر لوگ اسی طرح اپنا بدلہ لیتے رہے تو ایک دن یہ پوری دنیا ختم ہو جائے گی۔"

ایک بار پھر فرقہ وارانہ فسادات کا بازار گرم ہوا۔ ہمیں یاد ہیں وہ تاریخی واقعات جن سے گاندھی جی کے ظاہری و باطنی کردار کی نشان دہی ہوتی ہے اور ایک بار پھر وہی پریشان کن سوال ہمارے ذہنوں میں آتا ہے:

"کہاں ہیں گاندھی؟"

حال ہی میں جو فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اُن میں اسمگلر، بلڈرز اور مافیا کے گروپ لوگوں نے بھی بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں بے روزگار لوگوں کی ایک لمبی قطار لگی ہوئی ہے۔ لوگوں کی ایک بڑی تعداد غریبی کی لائن سے نیچے زندہ رہنے کی کوشش میں سرگرداں ہے۔ ایسی حالت میں کرائے کے آدمیوں کے ذریعے جرائم کرانا کوئی مشکل بات نہیں، جہاں انسانی زندگی ایک کرنسی کے طور پر جرائم کے لیے استعمال کی جارہی ہے۔

بلڈرز اور اسمگلر اپنی دولت کی بنا پر ایک غریب کے جھونپڑے پر زبردستی قبضہ کرلیتے ہیں اور ہم ایک بار پھر گاندھی کو پکارتے ہیں اور اُس واقعہ کو یاد کرتے ہیں۔ لوگوں سے چندہ جمع کرنے کے بارے میں گاندھی جی کا کیا نظریہ تھا۔

ایک بار کا واقعہ ہے کہ گاندھی جی کرپلانی اور بھنسالی کے ساتھ پونا میں پاروتی مندر گئے۔ واپسی میں انھوں نے ایک گھوڑا گاڑی کرائے پر لی تاکہ وہ منزل تک پہنچ سکیں۔ گاڑی کا کرایہ پانچ روپے طے کیا گیا تھا۔ گاندھی جی نے دس روپے کا نوٹ کرپلانی کو دے دیا تاکہ گاڑی کا کرایہ ادا کیا جاسکے، وہ دس کا نوٹ دراصل ایک طالب علم نے دان میں دیا تھا۔ کرپلانی گاڑی بان سے پانچ روپے لینا بھول گیا۔ گاندھی جی کے پوچھنے پر کرپلانی نے اقبالِ جرم کرلیا کہ وہ گاڑی بان سے پانچ روپے لینا بھول گیا ہے؛ گاندھی جی نے کرپلانی کو بتایا کہ چندے کی ایک ایک پائی کا استعمال پوری دیانت داری سے کرو۔ چونکہ کرپلانی سے چندے کے پانچ روپے گم ہوئے تھے۔ ان پانچ روپوں کا ازالہ گاندھی جی نے اس طرح کیا کہ انھوں نے اُس رات کھانا نہیں کھایا۔

جب کوئی گاندھی جی کی عظمت اور اُن کے کردار کی بات کرتا ہے تو بے اختیار پانچ روپوں کا قصّہ مجھے یاد آجاتا ہے اور نادانستہ طور پر گاندھی جی کا مقابلہ میں ان بلڈرز سے کرنے لگتا ہوں جو اپنے تھوڑے سے فائدے کے لیے گھناؤنے سے گھناؤنا کام کرتے ہوئے بھی ہچکچاتے نہیں۔ اُن کے اس ظالمانہ رویّے پر

اپنے آپ سے پوچھو کہ گاندھی کہاں ہیں؟"

اس مایوسی کے عالم میں، انسان کے لیے صرف ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ خدا سے لو لگائے اور اسی سے مانگے کہ وہ ہمیں ایک اور گاندھی عطا کرے۔ لیکن گاندھی بہت قیمتی ہے اُس کا دوبارہ حاصل کرنا شاید موجودہ ہندوستان میں ممکن نہیں۔

البرٹ آئنسٹائن نے گاندھی جی کے بارے میں اپنی رائے ان الفاظ میں پیش کی:

"نسلیں آتی جاتی رہیں گی لیکن کیا وہ اس بات پر یقین کریں گی کہ گوشت پوست کا ایک گاندھی جیسا انسان بھی اس زمین پر تھا۔"

واقعی گاندھی جیسا انسان بار بار پیدا نہیں ہوتا۔ ایک اعلیٰ کردار کی حامل گاندھی جیسی شخصیت بار بار افق پر نمودار نہیں ہوتی۔ اس لیے پھر وہی سوال آتا ہے کہ "گاندھی کہاں ہیں؟" اس کا صرف ایک ہی جواب ہے کہ اگر ہم گاندھی جی کو دوبارہ پانا چاہتے ہیں تو اپنی سوچوں میں، اپنے ضمیر میں اور اپنے آدرشوں میں ہم گاندھی جی کو زندہ کریں۔ اور اُن کے فرقہ وارانہ ہم آہنگی، میل، محبت، برابری اور ان سب سے بڑھ کر عظمتِ انسانی کے پیغام کو عام کریں۔

(بشکریہ انڈین ایکسپریس، نئی دہلی، ۲ اکتوبر ۱۹۹۳ء)

سالانہ قیمت: ۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ: ۳ روپے

جلد ۹۰ | بابت ماہ دسمبر ۱۹۹۳ء | شمارہ ۱۲

فہرست مضامین

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی —— مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

خوشنویس: ایس، ایم، منظر

شذرات

سید جلال الدین

سال ۱۹۹۳ء کا آخری شمارہ پیش خدمت ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم ۱۹۹۳ء کو خیرباد کہتے ہیں۔ فسادات ہوئے، زلزلے آئے، دہشت گردی کی وارداتیں ہوئیں، منڈل کمیشن کی سفارشیں نافذ ہوئیں، صوبائی انتخابات منعقد ہوئے، مہنگائی اور بڑھی، مذہبی سیاست نے ثقافتی زندگی کو بھی اپنی گرفت میں لینے کی کوشش کی اور فلمی دنیا، ناٹک (حبیب تنویر کے 'باگھ' اور 'جمعدارن') اور 'سہمت' کی 'ہم سب ایودھیا' نمائش پر غیر ریاستی سنسرشپ نافذ کی گئی۔ 'سہمت' کی 'ہم سب ایودھیا' نمائش حکومت کی نظر میں بھی ایک پوسٹر کی وجہ سے ناقابل اعتراض قرار پائی۔

اہلِ سیاست، خاص طور سے وہ افراد اور جماعتیں جو نفرت و تفریق پر مبنی منفی مذہبی سیاست کو پورے ملک پر مسلط کرنا چاہتے ہیں، حالیہ صوبائی انتخابات میں اپنے موقف کی حمایت میں "جنادیش" لینے نکلے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ انھیں اس میں کس حد تک کامیابی ہوتی ہے۔

فرقہ پرستوں کی منفی سیاست کی انتہا وہ تخریبی عمل تھا جو اجودھیا میں ایک عبادت گاہ کے انہدام پر منتہی ہوا۔ تخریب تک تو تخریب پسند شامل رہے اور اب تعمیر کی بات ہے تو وہی لوگ اس طرف مائل نظر نہیں آتے۔ یوں بھی تخریب میں حصہ لینے والے تعمیری ذہن نہیں رکھتے۔ اسی لیے صوبائی انتخابات میں دھرم کی لہریں وہ شدت نہیں دیکھی گئی جو پچھلے عام انتخابات میں دیکھی گئی تھی، اب نتائج بتائیں گے کہ سماجی ہندوستان میں سیاست کا کیا رُخ ہوگا۔

مسلم دانشور پورے سال سوچتے رہے کہ موجودہ سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالات کی روشنی میں وہ کیا لائحہ عمل اختیار کریں۔ دہلی میں اور دہلی سے باہر بھی اس مسئلہ سے متعلق مختلف موضوعات پر مذاکرے اور مباحثے منعقد ہوئے۔ نتیجہ کیا نکلا؟ کچھ بھی نہیں۔ ہم اپنے کو ایک جزیرے میں محدود کر کے اپنی فکر کی حدود کو بھی تنگ کر دیتے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پورے ملک و قوم سے جڑے ہوئے ہیں۔ البتہ اقلیتی فرقہ ہونے کے سبب صورتِ حال کچھ مختلف ہو جاتی ہے۔ ہمیں امتیاز کرنا ہوگا کہ کون سے وہ مسائل ہیں جو مسلمانوں اور پوری قوم میں مشترک ہیں اور کون سے وہ حل ہیں جن کا تعلق مسلمانوں کے اقلیتی فرقہ میں ہونے سے ہے۔

ایک سطح پر ہمیں پوری قوم کے ساتھ تعاون کرنا ہے اور دوسری سطح پر داخلی اصلاحات اور انفرادی و اجتماعی کوشش کے عمل کو سرگرم کرنا ہے۔ فکر مثبت ہوئی تو انشاءاللہ تعالیٰ حل بھی نکل آئیں گے۔

آیئے، دعا کریں کہ ۶ دسمبر ۹۲ء کو جو قومی سانحہ ہوا اُسے آیندہ کبھی نہ دُہرایا جائے۔ ہماری زنگارنگی تقویت کا باعث ہوگی اور اس سے ہم اپنے چمن کی زینت بڑھائیں گے۔

سید حامد

مسلمانوں کی تعلیمی زبوں حالی

یہ خطبہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علی گڈھ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر
۲۴ر اکتوبر ۱۹۹۳ء کو غالب اکیڈیمی دہلی میں پیش کیا گیا

اگر سمیناروں، کانفرنسوں اور ورکشاپوں سے پسماندگی دور ہوجایا کرتی تو ہم ہندوستانی مسلمان سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتے۔ لیکن چشم فلک آج یہ عجیب منظر دیکھ رہی ہے کہ باوجود ان اجتماعات کے اژدہام کے مسلمان پسپائی سے چھٹکارا نہیں پاسکے۔ اس کی وجوہات کئی ہیں۔ یہاں اس تفصیل میں جانے کا وقت نہیں ہے۔ میں شروعات میں ان اسباب پر انگلی رکھوں گا جن کی طرف عام طور پر دھیان نہیں گیا ہے۔ میرے پاس اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں کہ آپ کو سرسیّد کی طرف لے جاؤں۔ ہمارے فیصلے اور منصوبے مٹی میں اسی لیے مل جاتے ہیں کہ ان میں ہمارا خونِ جگر شامل نہیں ہوتا۔ ہم قوم کی خدمت کا ارادہ اور اعلان یا تو اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ہمیں نیک نامی حاصل ہو، یا اس لیے کہ ہماری بدنامی ڈھک جائے، یا اس واسطے کہ ہمیں لوگ اس قسم کی محفلوں میں کھینچ لائے ہیں یا اس لیے کہ خدمتِ خلق کی شہرت ہماری اپنی ترقی کے لیے زینہ بن جائے، حکومت اور سیاسی پارٹیاں ہماری طرف ملتفت ہوجائیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کا سب سے بڑا نبض شناس اور معالج لکھتا ہے:

"سب سے بڑا عیب ہم میں خود غرضی کا ہے اور یہی مقدم سبب قومی ذلت اور نامہذب ہونے کا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کو ضرور ہے کہ رفاہِ عام کا جوش دل میں پیدا کریں اور یقین جانیں کہ خود غرضی سے تمام قوم کی اور اس کے ساتھ ساتھ اپنی بھی بربادی ہوگی۔

جناب سید حامد سابق وائس چانسلر، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی، تعلیم آباد، تغلق آباد، نئی دہلی

اس مقام پر ہم کو ایک کہانی یاد آئی۔ انسان کے اعضا میں تکرار ہوئی اور ہر ایک عضو نے خودغرضی اختیار کی۔ تھوڑی دیر بعد معدہ بھوک کے مارے بے چین ہوا۔ پاؤں نے کہا کہ میں کیوں چل کر غذا بہم پہنچاؤں۔ ناک نے کہا کہ غذا کا سڑا بسا بساندا ہونا میں کیوں سونگھوں۔ منہ نے کہا کہ میں کیوں چبا کر حلق میں نگلوں۔ سب اپنے آپ چپکے ہو رہے۔ دو ایک دن تو جوں توں گزر گئے۔ پھر تو پاؤں لڑکھڑانے لگے، ہاتھ کانپنے لگے، منہ ہلانے کی طاقت نہ رہی۔ آنکھوں میں اندھیرا آنے لگا۔ تب تو گھبرائے کہ یہ کیا ہوا۔ اس وقت عقل کے پاس گئے۔ اُس نے کہا کہ خودغرضی نے تمھارا یہ حال کیا ہے۔ تم نے جانا کہ دوسرے کے کام سے ہم کو کب مطلب ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ تمھارا ہی کام تھا اور اس کا نقصان تمھارا ہی تھا۔ بس جس قوم کے لوگوں میں خودغرضی ہوتی ہے، جیسا کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں ہے تو وہ آپ اپنے تئیں برباد کرتی ہے۔"

اس دور میں خودغرضی کے اوزار سے خود کو برباد کرنے کا کام ہم نے بہت تیز کر دیا ہے۔ سرسیّد کے وقت میں بہت سے اہلِ اخلاص تھے۔ کچھ تھے، کچھ نے سید والا گہر کی آگ سے شعلہ پکڑلیا۔ اب تو کوئی شخص جو ملّت کو اپنے ذاتی مفاد پر قربان کرنے کے لیے تیار نہ ہو مشکل سے ہی نظر آتا ہے۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر — کز دام و دو ملولم و انسانم آرزوست

منصوبے نہ بھی بنایئے تو بھی کام ہوتے چلے جائیں گے۔ شرط یہ ہے کہ دل کو لگی ہوئی ہو، جو بات نکلے دل سے نکلے۔ وہ بات کیا جس کی شناسا صرف زبان ہو، جو دل اور جگر دونوں سے کترا کے نکل جائے۔

اقبال کی نظم 'شمع و شاعر' یاد آتی ہے۔

میں تو جلتی ہوں کہ ہے مضمر مری فطرت میں سوز
تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا

قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں
تنگ ہے صحرا ترا محمل ہے بے لیلا ترا

اور ہے تیرا شعار آئینِ ملّت اور ہے
زشت روئی سے تری آئینہ ہے رُسوا ترا

کعبہ پہلو میں ہے اور سودائی بت خانہ ہے
کس قدر شوریدہ سر ہے شوقِ بے پروا ترا

یوں تو روشن ہے مگر سوزِ دروں رکھتا نہیں
شعلہ ہے مثلِ چراغِ لالۂ صحرا ترا

جب تک ہم خود غرضی، شہرت طلبی اور ریاکاری سے اوپر نہیں اٹھیں گے، ہماری آواز میں کوئی اثر پیدا نہیں ہوگا۔ ہم اپنے درخشاں ماضی کے راگ لاکھ الاپتے رہیں، ہم اپنے حال کو سنوار نہیں پائیں گے، نہ ایک روشن مستقبل کی بنا ڈال سکیں گے۔

تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی
کہ تو گفتار وہ کردار، تو ثابت وہ سیّارا

دوسری بڑی کمزوری جس نے ہمیں پیچھے کی طرف ڈھکیل دیا ہے، ادارے چلانے کے لیے ہماری ناصلاحیتی ہے۔ ہمارے بیشتر ادارے خانہ جنگی کے اکھاڑے ہیں۔ یہی نہیں، ان میں داخلے اور تقرر شاذ ہی صلاحیت کی بنا پر ہوتے ہوں۔ سفارش، مروّت، اثر، دباؤ طلبہ اور اساتذہ دونوں کے معیار پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور اب تو ہمارے بڑے بڑے اداروں میں بھی رشوت راہ پاگئی ہے۔ ہمارے لیے نااہلوں کی ماموری اور داخلے، ادارے کے معیار، اس کی فضیلت اور شہرت سے زیادہ اہم ہیں۔

اب جو کچھ میں کہنے جارہا ہوں اسے چاہے تیسری بات کہیے چاہے دوسری بات کا شاخسانہ سمجھیے۔ ہمارے اداروں میں جب کبھی مقدار اور معیار میں جنگ ہوئی ہے، معیار نے مات کھائی ہے۔ ہم نے کسبِ فضیلت کے تصوّر کو اپنے لائحۂ عمل اور فکر و خیال سے نکال باہر کیا ہے۔ اداروں کے سربراہ بالعموم محاصرہ میں رہتے ہیں۔ ان میں سے اکثر عافیت اسی میں سمجھتے ہیں کہ دباؤ اور سفارش قبول کرتے رہیں اور قبولِ عام کی مسند پر بیٹھے رہیں۔ سخت اور دشوار فیصلوں سے وہ کتراتے رہیں کہ ان میں سکون اور جان کا جوکھوں ہے۔ کسی کو کیا ضرورت کہ ادارے کے مفاد میں ایسے محکم، عادلانہ اور دور اندیشانہ فیصلے کرے۔ جو اہلِ غرض اور اہلِ قیادت کو اس کے درپے آزار کردیں، دن کا چین اور راتوں کی نیند اُس پر حرام ہوجائے۔ بااثر اور بے اصول افراد سے ٹکرانے کی کیا ضرورت ہے۔ ان کی باتیں مانتے چلے جاؤ، پھر ہر طرف تمھاری تعریف ہوگی اور زندگی آرام سے بسر ہوجائے گی۔ ایسے معاشرے میں جو قدروں سے ناآشنا ہے، غلط فیصلوں کی تعریف ہوتی ہے اور صحیح فیصلوں پر کہرام برپا ہوجاتا ہے۔ ادارے ہمارے ایسے ہی ہوں گے جیسے ہمارا سماج خود ہے۔ ہم یہ کہہ کر مطمئن بھی ہوجاتے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ سماج اوپر

اُٹھتا ہی اچھے اداروں کے ذریعے ہے۔ جن اداروں کا کردار پسماندگی کو دور کرنے کے لیے کلیدی حیثیت رکھتا ہے انھیں ہم نظر انداز کرتے چلے جاتے ہیں۔ ان پر ہم نا اہلوں، بد اندیشوں، ہوس پیشوں اور اسلحہ برداروں کو قابض ہونے دیتے ہیں۔ ہمارا نقطۂ نظر اس قدر مسخ ہو گیا ہے، ہمارے طرزِ فکر میں اتنی رداعت آگئی ہے کہ ہماری انفرادی اور اجتماعی تائید بسا اوقات شر کے حصّے میں آتی ہے۔ خیر کی بندشوں سے ہم اکثر بیزار نظر آتے ہیں۔ صارفیت کی باڑھ ہر طرف آئی ہوئی ہے۔ ہم اس میں اس طرح ڈوب گئے ہیں کہ جانبر ہونا دُشوار نظر آتا ہے۔ ہم اس طرح جی رہے ہیں جیسے یہ فانی زندگی ہی سب کچھ ہو اس کے ساتھ ہمارا وجود ختم ہو جائے گا۔ ہم سے نہ مواخذہ ہوگا نہ بازپُرس۔ ہم سے حساب لیا ہی نہیں جائے گا۔ منوں مٹّی کے نیچے جب ہماری ہڈّیاں گل جائیں گی تو ہمیں قیامت کے روز کون اُٹھائے گا۔ اور قیامت ہوگی بھی کیوں۔ زر کی ننگی ہوس میں مسلمان غیر مسلموں سے بازی لے گئے ہیں۔ روزِ حشر کے مواخذہ کا تصوّر ان کے لیے بہت بعید اور نہایت مبہم ہو گیا ہے۔

وہ رائے عامہ جو افراد کو سیدھے راستے پر رکھتی ہے؛ ظلم کے خلاف مُؤثر احتجاج کرتی ہے، وہ ہماری دسترس سے باہر ہو گئی ہے۔ اسی لیے ہمارے خوش حال اور صاحبِ اقتدار افراد بے جگری کے ساتھ اپنی من مانی کرتے ہیں۔ انھیں احتساب کا کوئی ڈر ہی نہیں؛ اسی لیے کار ہائے خیر اور کار ہائے فلاح میں مُسلمانوں کو وہ امداد نہیں ملتی، وہ اعتراف ہاتھ نہیں آتا جو دل اور مقصد کو بڑھانے کے لیے ضروری ہے، اسی لیے لوگ قواعد و ضوابط کو اپنی اغراض کے مطابق توڑتے مروڑتے رہتے ہیں اور معاشرہ جبیں بر جبیں بھی نہیں ہوتا۔ ہم دولت کی پرستش کرتے ہیں، یا کامیابی کی؛ ان کے حصول کے لیے ہر اصول کو توڑ ڈالنے میں ہمیں کوئی باک نہیں۔ چالاکیوں سے ہم قدروں کو تاراج کرتے ہیں اور اس عمل کو اپنے لیے باعثِ افتخار سمجھتے ہیں۔ ہم اس گت کو کئی دہائیوں کے انحطاط کے بعد پہنچے ہیں لیکن گزشتہ دس سال میں کاروانِ زوال اور قافلۂ ادبار بہت تیز رو ہو گیا ہے۔ اتنا تیز رو کہ ہم رُک کر دم لینے نہیں پاتے۔ ویسے تو یہ رفتارِ زمانہ ہے۔ ہندوستان کی سیاست ان ایّام میں جیسی بے ضمیر اور بے مہار اور جرائم آلود ہو گئی ہے، مسلمان اس کے اثرات سے محفوظ کیونکر رہتے۔ چونکہ اخلاقاً وہ عضوِ ضعیف بن گئے تھے لہٰذا نزلہ ان پر سب سے زیادہ گرا۔ ہمارے اہلِ سیاست اہلِ صحافت اور اربابِ خطابت نے ان کو غور و فکر سے بیگانہ اور سستی جذباتیت کا دیوانہ بنا دیا۔ اب آپ ہی سوچیے کہ جس جماعت میں اتحاد نہ ہو، سنجیدگی نہ ہو، جفاکشی نہ ہو، جو راست روی سے دامن

بچائے اور نئے نئے حربے کم کوشی کے آزمائے وہ ترقی کیسے کرے گی، زندہ اور باآبرو کیسے رہے گی، جابر کیوں کر ہوگی۔

اس تاریک تصویر میں جو موئے قلم نے کھینچی ہے روشنی کی لکیریں بھی ہیں۔ جنوبی ہندوستان اور ایک حد تک جنوبی مغربی ہندوستان کا نقشہ اس سے مختلف ہے۔ وہاں مسلمان سنجیدہ ہیں، محنت بھی کرتے ہیں اور قدروں سے اس قدر بے گانہ بھی نہیں ہیں اور خود شمالی ہندوستان میں اوپر کی تہ یا کرسٹ کو جو پڑھے لکھوں اور دانشوروں پر مشتمل ہے، اگر کھرچ کر نکال دیجیے تو جاہل یا نیم خواندہ عوام کے جمّ غفیر کو آپ بہت بہتر پائیے گا۔ امکانات کے حامل یہی سادہ لوگ ہیں۔ ہم امیدیں انھیں سے باندھ سکتے ہیں۔ مسجدوں، مدرسوں، کوٹھریوں اور کوچہ و بازار کو آباد رکھنے والے یہ لوگ تہذیب کی شناعت سے بچے ہوئے ہیں، انھوں نے مکروفریب نہیں سیکھا نہ اُنھیں ملّی مفاد کو اپنی اغراض پر قربان کرنے کا ہُنر آتا ہے۔ دانشوروں اور بے دانشوں کے درمیان اس فرق پر آپ حیران کیوں ہوتے ہیں۔ یہ تو قدرت کا قانون ہے کہ جہاں موقع ملا دولتمند غریبوں کا، پڑھے لکھے جاہلوں کا، طاقت ور کمزوروں کا استحصال کرتے ہیں۔ ہمارے یہاں چونکہ ان پڑھ بہت زیادہ ہیں اور پڑھے لکھے بہت کم۔ اس لیے پڑھے لکھے ان پڑھوں کی جہالت کا ناجائز فائدہ اُٹھاتے ہیں، اپنے مقاصد کے لیے انھیں بہکاتے اور بھڑکاتے ہیں۔ ان کے ترجمان بن کر نام اور زر کماتے ہیں۔ یاد رکھیے مُسلمانوں کی اُمیدوں کا محور کونسلوں کے بینچ نہیں مسجدوں کے صحن ہی بن سکتے ہیں۔

مُسلمانوں کی عام حالت کا نقشہ اس قدر تفصیل کے ساتھ میں نے اس لیے کھینچا کہ ان کی تعلیمی]بوں حالی کا تعلق اس سے براہِ راست ہے اور اس لیے بھی کہ اگر ان میں تعلیم عام ہوجائے تو وہ پسماندگی]ے دلدل سے نکل آئیں اور نہ اپنے انھیں بھڑکا سکیں نہ بیگانے بیوقوف بنا سکیں۔ ہماری سرکار نے شاید]س خیال سے کہ اگر مُسلمانوں کو اپنی تعلیمی بے چارگی کی خبر مل گئی تو ان کا دل بیٹھ جائے گا۔ گذشتہ پانچ]دم شماریوں میں اکٹھا کیے ہوئے فرقہ وار تعلیمی اعداد و شمار کو طاقِ نسیاں میں رکھ دیا جس پر خفا کے]دے پڑے ہوئے ہیں۔ وہ ان اعداد و شمار کو شائع کرنے پر کسی طرح راضی نہیں ہو رہی ہے۔ حکومت]طرف سے مایوس ہوکر ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی نے بے ترتیب یا رَین ڈم ڈھنگ سے ایک ملک گیر]یمی سروے کرایا ہے، جس کے نتائج منظرِ عام پر آنے لگے ہیں۔ سروے کے انکشافات نے ہمارے]رین اندیشوں کو صحیح ثابت کر دکھایا ہے۔ مسلمان ہر جگہ اپنے اہلِ وطن سے تعلیم میں بہت پیچھے ہیں۔ ایک مثال

ہے، جو نمایندہ نہیں بلکہ انتہائی ہے، یہ بات ذہن نشین ہوجائے گی۔ ہریانہ کے ضلع گوڑگاؤں کی
فیروز پورجھرکہ تحصیل میں مسلمانوں میں تعلیم نسواں کا تناسب ۰۴ء۱ فی صد ہے۔

آپ کے پاس وقت نہیں اس لیے میں صرف اشارے کرتا چلا جاؤں گا۔ مسلمانوں کی تعلیمی
پیش رفت کے لیے مندرجہ ذیل قدم اٹھانے چاہئیں بغیر تاخیر کے :

(۱) ہر ریاست میں ان گنتی کے لوگوں پر مشتمل ایک بورڈ بنایا جائے جو ریاست بھر میں مسلمانوں
کی نگاہوں میں معتبر ہوں، مسلم اسکولوں اور کالجوں کی یک گونہ نگرانی کے لیے یا تو حکومت اس بورڈ کو تسلیم کرے
یا یہ مسلم اکابرین ریاست اپنے اخلاقی اثرات کو کام میں لاکر ان اداروں کے منتظمین کو مجبور کریں کہ اداروں
کو سنواریں، سدھاریں، ان کے معیار کو اونچا کریں۔

(۲) خواندگی کی ملک گیر تحریک میں مسلمان آگے بڑھ کر حصہ لیں۔

(۳) لڑکیوں کی تعلیم پر لڑکوں کی تعلیم سے بھی زیادہ، کہیں زیادہ زور دیا جائے۔ ان کے لیے اسکول
اور ہوسٹل کھولے جائیں۔

(۴) اپنے اسکولوں کو بہتر بنانے اور نئے اسکول کھولنے کے علاوہ دوسرے سرکاری اور غیر سرکاری
اسکولوں کا پورا فائدہ اُٹھایا جائے۔ مقامی روابط کے ذریعے شہر کے اچھے اسکولوں میں داخلے حاصل کرنے
چاہئیں۔ کیوں کہ ہم اتنے اسکول نہیں کھول سکتے اور نہ کھولنے چاہئیں، جو ہمارے بچّوں کے لیے کافی ہوں۔

(۵) ہمارے گھروں میں بالعموم بچّوں کو نہ تعلیمی ماحول ملتا ہے نہ تعلیمی امداد۔ اس کی وجہ سے وہ
کلاس میں پیچھے رہ جاتے ہیں اور ان کا اعتماد جو زندگی میں کامیابی کی کنجی ہے، گھائل ہوجاتا ہے۔ ہمارے
گھر بچّوں کو جو کچھ نہیں دے پا رہے، وہ ہمارے معاشرے کو دینا چاہیے۔ ہر چھوٹے شہر میں کسی ایک اسکول
میں اور بڑے شہروں میں کئی جگہ اصلاحی یا ریمیڈیل کلاسیز کھولنے چاہئیں۔ ایسے اسکولوں کا ایک کامیاب
نمونہ وہ اصلاحی کلاسیز ہیں جو ہمدرد کا بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بیورو رابعہ گرلس پبلک اسکول میں کئی
سال سے چلا رہا ہے۔ اس کے علاوہ محلّے محلّے پڑھے لکھے پڑوسی اپنے جوار کے بچّوں کو تعلیمی امداد دے سکتے
ہیں۔ یہ ان کا فرض ہے اور یہی قوم کا ان پر قرض ہے۔

(۶) مسلمان بچّوں کے گھر میں بیٹھ جانے یا ڈراپ آؤٹ کی شرح تشویشناک حد تک اونچی ہے۔
بڑی وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کے باپ یا تو خوانچہ گیری یا چھوٹی دوکان داری کرتے ہیں یا گھریلو دھندا یا

حرفہ۔ وہ چاہتے ہیں کہ جتنی جلد ممکن ہو ان کا بیٹا دوکان پر یا گھریلو دھندے میں ان کا ہاتھ بٹانے لگے حکومت کا فرض ہے کہ ایسے بچّوں کے لیے معاوضہ (opportunit¥ cost) کا انتظام کرے۔ ورنہ ایک بڑا طبقہ تعلیم سے محروم رہ جائے گا۔ خود ہمارا فرض ہے کہ والدین کو بتائیں کہ بچّوں کو اسکول سے اُٹھا لینا یا سرے سے انھیں اسکول نہ بھیجنا ان کے ساتھ بہت بڑا ظلم ہے۔

(۷) یہ بات کئی زاویوں سے ثابت ہو چکی ہے کہ مسلمان بادشاہوں کے دورِ حکومت میں غریب مسلمانوں کی طرف کوئی توجہ نہیں دی گئی۔ صوفیائے کرام کے اثر سے بہت سے غریب اور مظلوم ہندوؤں خصوصاً ہریجنوں نے اسلام کے دامن میں پناہ لی۔ وہ جاہل تھے اور جاہل رہ گئے۔ اور اب ان کو وہ مراعات بھی حاصل نہیں جو درج فہرست والوں کو حاصل ہیں۔ ان کی طرف دھیان دینے کی خصوصی ضرورت ہے۔ صدیوں تک ان کے ساتھ جو غفلت برتی گئی، اس کی تلافی کرنا ہمارا فرض ہے

جن اقدامات کا میں نے ذکر کیا ہے اُن کو عمل میں لانے کے لیے دو تحریکیں درکار ہوں گی۔ ایک تو مُسلمانوں میں بڑے اور ملک گیر پیمانے پر جوش و خروش اور تدبیر و تنظیم کی سابقہ تعلیمی تحریک، دوسرے حکومت سے متواتر مطالبہ کہ مُسلمانوں کی تعلیمی پیش رفت کی طرف دھیان دے۔ اپنے ایم۔ پی اور ایم۔ ایل۔ اے صاحبان کو مجبور کیجیے کہ اس مطالبے کو اپنی مشترکہ تائید کا وزن دیں۔ مرکزی حکومت کے ایما پر میں نے ایک کمیٹی کے ان سابقہ پروگراموں کی تعمیل کا جائزہ لیا تھا جو نئی تعلیمی پالیسی میں اقلیتوں کی بہتری کے لیے شامل کیے گئے تھے۔ ہماری دریافت عبرت ناک تھی۔ حکومت کو دلائل، احتجاج اور التماس کے ساتھ اس پر آمادہ کرنا چاہیے کہ وہ ہماری آبادیوں میں اسکول کھولے، ہماری لڑکیوں اور ہمارے اہل حرفہ کے بچّوں کی تعلیم کے لیے خاص انتظامات کرے اور اقلیتی اداروں کو اس حیثیت سے تسلیم کرنے میں لیت و لعل نہ کرے اور اُردو میں ابتدائی تعلیم کا محکم اہتمام کرے۔

غفلت کے ایک لمحے میں حکومت نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ترمیمی ایکٹ (۱۹۸۱ء) کے ذریعہ یونیورسٹی کے مقاصد یا اختیارات میں یہ مقصد یا اختیار بھی شامل کر دیا تھا کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی اور ثقافتی پیش رفت کا سروسامان کرے۔ یونیورسٹی کی مجلس منتظمہ نے اس پراوِدان [C 2 (5)] سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے ایک کمیٹی بنائی جس کے اراکین پروفیسر خلیق احمد نظامی، پروفیسر فخرالدین احمد، پروفیسر آفتاب زیدی اور یہ نامہ سیاہ تھے۔ آپ جانتے ہی ہیں کہ پروفیسر خلیق احمد نظامی اپنے دوسرے

امتیازات کے علاوہ علی گڑھ تحریک کے مورخ اور اس پر سند ہیں۔ سید والا گہر کے خادموں اور عقیدت مندوں میں میں بھی اپنے آپ کو شمار کرتا ہوں اور میرا تعلق مسلمانوں کی تعلیم سے، اپنی بساط کے مطابق گہرا رہا ہے۔ ہم سب نے بڑی کاوش کے بعد ایک رپورٹ تیار کی۔ ہم یہ سمجھے کہ ترمیمی ایکٹ کی مذکورہ دفعہ علی گڑھ تحریک کے احیاء، جو ڈوڈو کی طرح مردہ ہو چکی تھی، امکانات رکھتی ہے اور بشارت دیتی ہے۔ لیکن بے عملی اور بے حسی کے اس دور میں ہوا کیا۔ ان لوگوں نے جنھیں علی گڑھ تحریک کے رموز و کردار کا کوئی شعور نہیں۔ رپورٹ کو اس طرح سے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا کہ اب وہ پہچانی بھی نہیں جاتی حکومت اور یو جی سی کو ہماری سفارشات کا وہ روپ ملا جو بگڑ چکا تھا اور جس کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ شاید کوئی رقم منظور بھی ہوئی لیکن اس حالت میں کہ رقم ناکافی اور مقاصد مُبہم اور بکھرے ہوئے ہیں۔ لوگ یہ بھول گئے کہ رپورٹ کے دو حصّے تھے۔ پہلا حصّہ یونیورسٹی کو داخلی طور پر خود کیا کرنا ہے۔ دوسرا حصّہ ملک میں تعلیم کی اشاعت سے تعلق رکھتا تھا۔ ایک حصّہ پر بھی دھیان نہیں دیا گیا۔ مقصد کو مجبوب قرار دیجیے تو :

اس سے قسمت میں مری صورتِ قفلِ ابجد

تھا لکھا بات کے بنتے ہی جدا ہو جانا

غرضیکہ علی گڑھ تحریک کو زندہ کرنے کا ایک موقع جو حُسنِ اتفاق سے میسّر آ گیا تھا ہاتھوں سے جاتا رہا ع

گیا ہے سانپ نکل اب لکیر پیٹا کر

آپ بخوبی واقف ہیں کہ علی گڑھ تحریک کے اہم ترین ستون ایم اے او کالج اور محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس تھے۔ ایم اے او کالج خدا کے فضل سے اپنے بانی کی منشار کے مطابق علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بن گیا۔ آزادی کے بعد اس کی بڑی توسیعات ہوئیں۔ افسوس ہے کہ بہ وجوہ اسے تنک معیاری نے گھیر لیا۔ پھر بھی اُمید ہے کہ کبھی اس کے اچھے دن بھی آئیں گے اور توسیع کی جگہ ترفیع، پھیلاؤ کی جگہ بلندی لے لے گی اور معیار مقدار کو ہٹا کر اپنی جگہ بنا لے گا۔ ایک وصف ہے جسے انگریزی میں optimum کہتے ہیں جس کا ترجمہ موزوں ترین کیا جا سکتا ہے۔ یونیورسٹی کا بھی ایک موزوں ترین سائز ہوتا ہے۔ اُسے گھٹا دیجیے تو اُس کی منفعت محدود ہو جاتی ہے اور اس پر صرفہ برداشت اور امکانِ دوام سے زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگر بڑھا دیجیے تو نظم و ضبط، معیار اور اقدار سب یک قلم مجروح ہو جاتی ہیں۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے سربراہ کو ہمیشہ مقدار اور معیار، وقتی مقبولیت اور ادارہ کے دوررس مفاد کے درمیان فیصلہ کرنا پڑتا ہے

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جہاں تک تعلق ہے اس کا مقصد علی گڑھ تحریک کو ملک بھر میں پھیلانا تھا، اس کے پیغام کو گھر گھر پہنچایا تھا۔ اوائل ایام میں اس نے زبردست کارہائے نمایاں انجام دیے۔ آگے چل کر اس نے مسلمانوں کے تمام اہم مسائل کا احاطہ کرنا شروع کردیا۔ کانفرنس نے سیاست سے بھی لو لگائی۔ اس ہیچمدان کی نظر میں اس نئی دلچسپی نے اسے اپنے بنیادی مقصد یعنی تعلیم کی اشاعت سے ہٹادیا۔ ۱۹۲۰ء تک کانفرنس بہرحال سرگرم کار رہی۔ یونیورسٹی کیا بنی کہ کانفرنس نے پسپائی اختیار کی، گویا اس کا دیرینہ مقصد پورا ہوگیا۔ یہ پسپائی ارادی تھی یا بے ارادہ، اس کا فیصلہ کرنے میں نہیں کھڑا ہوا ہوں، مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اب کوئی ساٹھ سال سے کانفرنس بے عملی اور ہزیمت کا شکار ہے۔ اور گذشتہ نصف صدی سے تو یہ اس حیثیت کو پہنچ گئی ہے، جیسے انسانی جسم میں اپینڈکس کی ہوتی ہے۔ شاعر نے کہا ہے کہ ایک پل کی غفلت ایک صدی پیچھے ڈھکیل دیتی ہے۔

رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل ماندم صد سالہ راہم دور شد

ایک لمحہ کا ذکر کیا۔ یہاں پوری نصف صدی ضائع کردی گئی۔ یہاں یہ بات بھی آپ کی توجہ کے قابل ہے کہ آزادی کے بعد ایک عرصے تک جنوبی ہند کے مسلمان سید والاگہر کی وضع کی ہوئی کانفرنس کی طرف دیکھتے رہے کہ وہ تعلیمی مہم میں ان کی رہنمائی کرے گی۔ کوئی تیس سال ہوئے علی گڑھ اور کانفرنس کی طرف سے مایوس ہوکر انھوں نے اپنی تحریک الگ شروع کردی۔ کیرالا میں مسلم ایجوکیشن سوسائٹی قائم ہوئی۔ (آپ کو معلوم ہے کہ علی گڑھ کے ابنائے قدیم ہی اس کے محرک تھے) اور پھر کرناٹک میں الامین سوسائٹی، تامل ناڈو میں ایس آئی ای ٹی نے گرانقدر کام کیا اور آندھرا پردیش خصوصاً حیدرآباد میں تو کارگزار انجمنوں اور اچھے داروں کی بھیڑ لگ گئی۔ لہٰذا اب یہ سوچنا کہ علی گڑھ تحریک کا احیاء علی گڑھ میں ہوگا۔ خام خیالی ہے۔ اب مرکز عمل جنوب منتقل ہوگیا ہے۔ علی گڑھ تحریک اگر کبھی زندہ ہوئی تو وہ زیادہ سے زیادہ شمالی ہندوستان کا احاطہ کرسکے گی۔

آج کا جلسہ جس ڈھنگ سے شروع ہوا ہے اور اس کے پیچھے جو نسبتاً نوخیز اور حوصلہ مند ابنائے قدیم ہیں ان سے امید کی جاسکتی ہے کہ مسلم ایجوکیشن کانفرنس کہف سے نکل کر سرگرم عمل ہوجائے گی۔ لفظی بحثوں میں وقت نہ گنوائیے، اختلافات کو ہوا نہ دیجیے، اٹھیے اسکول کھولیے، ان کی حالت کو

سُدھاریئے، ساکھ قائم کیجیے اور اس کا فائدہ ارتفاعِ تعلیم اور اصلاحِ معاشرہ کے لیے اُٹھایئے۔ بہار میں فضا محنت اور مقابلے کے لیے سازگار ہے۔ یوپی خوابِ غفلت میں گرفتار ہے۔ یہاں صرف دو شہر ایسے ہیں جہاں تعلیم نے تحریک کی شکل اختیار کی ہے۔ ایک تو کانپور جہاں Movement for Education کے ڈاکٹر (محمود رحمانی اور جمیل احمد) جنوب کے ڈاکٹروں کی طرح ملّت کی مسیحائی کر رہے ہیں، دوسرے بنارس جہاں سرسید سوسائٹی نے اہلِ تجارت کی نگاہ تعلیم کی طرف موڑدی ہے۔ تھوڑی بہت جنبش اور شہروں میں بھی نظر آرہی ہے۔ یوپی رابطہ کمیٹی نے انھیں بہت جھنجھوڑا ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ ریاض الرحمٰن خاں صاحب شیروانی جن کا دل صحیح جگہ پر ہے اور جن کا ذہن پیش رفت کی طرف آمادہ ہے۔ اور جو گفتار کو کردار کا بدل نہیں سمجھتے اپنے نسبتاً نوعمر رفقائے کار کے ساتھ مل کر بلند پروازی کی جگہ ارض پروازی کے باب کا آغاز کردیں گے۔ انشاء اللہ۔

دینی تعلیم کا تو ابھی تک ذکر بھی نہیں آیا۔ اس کی حالت عصری تعلیم سے بہتر نہیں ہے۔ نصاب میں توسیع (اہم جدید مضامین کے شمول کے ذریعے) اور طریقِ تدریس میں ترمیم کو اب زیادہ دیر تک اُٹھا نہیں رکھا جاسکتا۔ عصری تعلیم پانے والوں کو دین کی واقفیت بہم پہنچانا بھی اتنا ہی ضروری ہے۔ کانفرنس اس طرف دھیان دے سکتی ہے اور اُن دانوں کو جو شمالی ہندوستان میں بکھرے ہوئے ہیں، ایک لڑی میں پرو سکتی ہے۔

وآخر دعوانا عن الحمد للّٰہ رب العالمین

اور ہم اپنے بیان کو اپنے رب کی حمد پر ختم کرتے ہیں جو سارے جہان کا رکھوالا اور پالنے والا ہے۔

بقیہ: اندلس میں عربی نثر نگاری

دقتِ نظر کی ضرورت ہے، بسا اوقات اس کا سمجھنا بھی دشوار ہے۔ "حیّ بن یقظان" کے عنوان سے شہاب الدین سہروردی نے ایک قصّہ لکھا، اس کا انداز بھی ابن سینا کا ہے، اس میں غموض ورمز دونوں ہی ہیں۔ تین فلسفیوں نے تین قصے ایک عنوان سے تحریر کیے، لیکن ان سب میں زبان و اسلوب، ادبی چاشنی، فکری توازن اور خیالات کے تسلسل و وضاحت کے اعتبار سے ابن طفیل کا قصّہ سب سے بہتر ہے، فلسفہ اور فنّی ادب کا حسین امتزاج ہے۔ (ختم شد)

ذوق کی غزل

(یہ مضمون رسالہ معارف (اعظم گڈھ) کے ستمبر ۱۹۹۳ء کے شمارے میں ایڈیٹر معارف کی ترتیب دادہ صورت میں شائع ہوا یہاں بہ مکمل پیش ہے۔ م۔ ذ)

محمد حسین آزاد کی سی عقیدت کوئی کہاں سے لائے کہ ذوق کی غزل پر آب حیات برسائے اور پڑھنے والوں کے دلوں پر اس کی عظمت کا لاریب نقش بٹھائے۔ بہرحال۔

آیئے پہلے یہ دیکھیں ذوق تھے کون، اور کیسی تھی اُن کی شخصیت ۔ پورا نام اُن کا شیخ محمد ابراہیم پیدائش ان کی ۱۲۰۴ھ/۱۷۸۹ء میں دلّی میں ہوئی اور وفات بھی وہیں دلّی میں ۱۲۷۱ھ یعنی ۱۸۵۴ء میں۔ محمد حسین آزاد، اُن کے شاگرد سعادت مند، ممتاز تذکرہ نگار کہتے ہیں وہ سپاہی زادے تھے۔ آپ ایک امیر کی ڈیوڑھی کے پہرہ دار کا بیٹا سمجھیے۔ گویا ایک ایسا فرد جس کے خاندان میں علم یا علم پروری کی کوئی خاص روایت ابھی تک سامنے نہیں آئی؛ ایسا فرد جسے یہ ناز اور زعم نہ تھا کہ اُس کے بزرگوں نے پشت ہا پشت تک ہفت اقلیم پر حکومت کی تھی۔ اور ذوق کا زمانہ بھی وہ کہ سماج میں طبقہ بندی قائم، طبقۂ اشرافیہ اور صاحبان تموّل کا اعزازی بھرم بدستور۔ آج بیسویں صدی کے اواخر میں برابری اور مساوات کے نعروں اور اعلانات کے زمانے میں کتنوں کو برابری کے واقعی برابر مواقع حاصل ہیں؛ پھر اُس زمانے کا تو ذکر ہی کیا۔ ہر شخص راہِ طریقت اختیار کر کے سجّادہ نشین صوفی بھی نہ ہو سکتا تھا کہ لوگ واقعی طمانیتِ قلب یا کسی ذاتی مصلحت کی وجہ سے اُس کے آگے سر جھکا دیتے اور اس طرح اُسے سماج میں عزّت کی جگہ مل جاتی۔ معمولی تجارت اتنا باعزّت پیشہ

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

نہیں سمجھا جاتا تھا۔ لشکری یا فوجی پیادے کی توقیر کب رہی تھی، آخر آخر وہ احدی ہوچکا تھا اور اب احدی لفظ ہی سست اور کاہل کا مترادف ہوچکا تھا۔ سماج میں اپنی منفرد و ممتاز جگہ بنانے کے لیے معمولی گھرانے کا آدمی کیا کرسکتا تھا بجز اس کے کہ کسی صنعت و ہنر میں مہارت حاصل کرکے شاہانِ والاتبار یا صاحبانِ ذی شان و اقتدار کی نگاہوں میں موقر ہونے کی کوشش کرتا۔ ہنر پروری کے لیے بہرحال فراغت و تموّل درکار ہے۔ اُس زمانے میں شاعری ایک ایسا ہی ہنر، ایک ایسی ہی صنعت تھی جس کے ذریعے اہلِ وقار اور شرفا و رُوسا کی ہمنشینی اور اس طرح سماج میں قدر و منزلت حاصل ہوسکتی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ اُس زمانے یعنی اُنیسویں صدی کے وسط تک شاعری سے شغف کو، نمایاں طور پر اُردو کے شہری معاشرے میں، تہذیب و شائستگی کی علامت سمجھا جاتا تھا اس حد تک کہ ہر خاص و عام چاہے شعر نہ بھی کہے مگر شعر و سخن سے دلچسپی کے اظہار کو اپنے لیے ضروری سا سمجھتا تھا۔ خواص کے ہاں مشاعرے عام تھے جن میں عام لوگ بھی ادب کے ساتھ مگر برابر کی حیثیت سے شریک ہوتے اور دادِ سخن دیتے لیتے۔ چنانچہ مکتبی تعلیم کے دوران شیخ محمد ابراہیم شعر گوئی کی طرف مائل ہوگئے۔

کہتے ہیں کہ وہ بچپن میں دعائیں مانگتے تھے کہ مجھے شعر کہنا آجائے۔ مکتب کے استاد کا تخلص 'شوق' تھا، انھوں نے ذوق اختیار کرلیا۔ شاعری فنِ لطیف ہے اور شعر گوئی کی طرف یہ رغبت ذوق کی شرافتِ نفس کی دلیل ہے۔ مگر انھوں نے طالب علمی کے زمانے میں شعر گوئی کو اپنی طبیعت کا غالب رجحان نہ بننے دیا جس سے اُن کے فطری جذبۂ شعر گوئی کی کم شدّت کا اندازہ ضرور ہوتا ہے۔ یہ بات ہم نے اس لیے کہی کہ سچّی شاعری بنیادی طور پر ایک طرح کا اندرونی جوشش، ایک فطری اُبال، ایک سرکش جذبہ چاہتی ہے۔

ذوق نے اپنے شوق اور محنت و کاوش سے مروّجہ علوم مثلاً نجوم و طب و تاریخ وغیرہ میں دستگاہ بہم پہنچائی جو اُن کی قصیدہ گوئی میں زیادہ کام آئی۔ فنِ شعر میں مشق و مزاولت نے قصیدہ گوئی سے مل کر انھیں مغل دربار سے، جیسا بھی وہ تھا، "خاقانیٔ ہند" اور "ملک الشعراء" کے خطابات دلوائے اور انعام میں گاؤں بھی۔ مگر طبعاً ذوق زر و مال و جاہ کے طلب گار نہ تھے۔ ایک شعر اُن ہی کا اُن کے حسبِ حال ہے:

ہے لوثِ حُبِّ زر سے یہ دامن ہمارا پاک
گر چھینٹ بھی پڑے تو بحدِ درم نہیں

وہ تو بس مہذّب رہتے ہوئے دلّی میں موقر و محترم رہنا چاہتے تھے۔ وہ قناعت اور اپنے دیار سے محبّت

کے قائل بلکہ عامل تھے۔ اپنی گلیوں سے پیار ہی تو تھا کہ باوجود مختلف درباروں کے بلاووں کے وہ دلّی چھوڑ کر نہیں نکلے۔ سادگی اتنی کہ کہتے ہیں ان کی املاک میں متعدد مکانات تھے مگر وہ خود عمر بھر ایک چھوٹے سے مکان میں رہتے رہے

یہ اور یاد رہے کہ وہ دیندار بھی پکّے تھے۔ روایت یہ بھی کہتی ہے کہ ان کے مسودوں میں اکثر غزلوں پر 'ہوالعلی' یا 'یاعلی مدد' اُن ہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ ذوقؔ کے مسلک پر اس شعر سے روشنی پڑتی ہے:

اے ذوقؔ نہ کر نور میں آمیزشِ ظلمت

کیا کام تبرّے کو محبت میں علی کی

جہاں تک قدوقامت اور خط و خال کا تعلق ہے اُن کا قد درازی میں انگشت نما نہ تھا، بس میانہ قد سمجھیے۔ خوش شکل و وجیہہ بھی نہ تھے کہ بچپن میں چیچک کے حملے سہہ چکے تھے۔ رنگت بھی کھلتی چمپئی نہ تھی۔ البتہ آنکھیں تیز اور روشن تھیں اور آواز بلند اور خوش آیند۔ کھیل کود، تفریح سے رغبت کی شہادت بس اس قدر ملتی ہے کہ بچپن میں ایک پتنگ کے لیے وہ درخت پر چڑھے تھے اور گر پڑے تھے۔ اس کے علاوہ کوئی روایت بھی اب تک ایسی نہیں ملی جس سے پتہ چلتا ہو کہ اُنھیں کسی سے والہانہ لگاؤ ہوا ہو یا انھوں نے اپنی کسی بن بیاہی یا شادی شدہ عزیزہ سے عشق کیا ہو یا انھوں نے کسی ستم پیشہ ڈومنی کو مار رکھا ہو، یا دوسری طرف اپنا مشاہرہ بڑھوانے کے لیے ہاتھ پیر مارے ہوں یا دوسروں کے حق سے زیادہ اپنا حق جتایا ہو یا اپنی ضرورت یا کسی ذاتی شوق کے لیے مہاجن ساہوکار سے قرض لیا ہو جس کی ادائیگی کی فکر ان کے لیے سوہانِ روح بن گئی ہو۔ زیادہ کی تمنّا تو انھوں نے نہیں کی البتہ قلعۂ معلّیٰ سے ملنے والے مشاہرے کی قلّت کا احساس اُنھیں ضرور ہوتا ہوگا۔ غالباً اسی وجہ سے ایسا شعر انھوں نے کہا ہوگا:

یوں پھریں اہلِ کمال آشفتہ حال افسوس ہے

اے کمال افسوس ہے، تجھ پر کمال افسوس ہے

مختصراً ذوقؔ زندگی سے کچھ زیادہ کے طلب گار نہیں تھے؛ نہ خدا سے شکوہ نہ بندوں سے شکایت۔ وہ منکسر المزاج تھے، خداترس تھے، سب کا بھلا چاہنے والے؛ دعا میں ہمسائے کے بیمار بیل کو بھی یاد رکھتے۔ طبیعت میں سلامت روی، سب کے لیے نیک خواہش، مرنجان مرنج۔ بس اُن کی عمر بھر کی ایک کمائی

تھی: شعر گوئی اور اسی پر اُن کو ناز تھا۔ مگر قسمت یہ کہ ان کا پورا کلام بھی ہم تک نہیں پہنچا۔ تحقیق کہتی ہے کہ اُن کا کچھ نہ کچھ کلام تو ضرور بہادر شاہ ظفر کے کلام میں شامل ہو گیا۔ بہرحال اُستاد و شاگرد کا معاملہ ہے وہاں طے کرلیں گے جہاں نامۂ اعمال بے کم و کاست یا پوست کندہ پیش ہوگا۔ اس کے علاوہ پورا کلام ہم تک پہنچتا بھی کیسے۔ غزل کے مسودے تکیے کے غلاف میں بھر دیتے، کبھی مٹکے مٹکیا میں۔ وفات کے بعد شاگردوں نے کلام ترتیب دینا شروع کیا۔ کام پورا نہ ہوا تھا کہ غدر ہو گیا۔

بہرحال شاعری ہی اُن کا ذریعۂ معاش تھا، ذریعۂ عزّت بھی اور وجہِ افتخار بھی۔ سوز آرزو اور بیتاب تخلیقی جذبے کی سرکش اُکساہٹ اُن کی شاعری میں کم ہو تو ہو اُن کی شعر گوئی کا محرک و مقصود یہی تھا اور انھوں نے اپنے لیے سماج میں جو جگہ بنائی وہ کسی خاندانی وجاہت و حشمت کی وجہ سے نہ تھی، نہ دنیا کے پیچھے پڑے رہنے سے بلکہ اپنے ذاتی علم و فضل، اپنی سلامت روی اور اپنی ریاضت و مشق کی بنیاد پر شعر گوئی کرکے اور اس میں کمال حاصل کرکے۔ اس کی وجہ سے جیسا کہ اوپر کہا گیا وہ بادشاہِ وقت اور شہزادوں کے کلام کی اصلاح پر مامور ہوئے اور وظیفہ پایا۔ یہی وجہ ہے کہ فن میں لیاقت اور کمال دیکھنے دکھانے کی بات آن پڑتی تو وہ سینہ سپر ہو جاتے۔ حد تو یہ ہے کہ اپنے استاد شاہ نصیر سے بھی وہ اس معاملے میں نہ چوکتے۔ یہی وجہ تھی کہ مغل شہزادے کا سہرا کہنے کے سلسلے میں مرزا غالب سے قلمی نوک جھونک بھی ہوئی تھی اور غالب کو اپنے مخصوص انداز میں معذرت، یا غالب ہی کے الفاظ میں احوالِ واقعی پیش کرنا پڑا تھا۔

بہرحال، یہاں بات قصیدے اور سہرے کی نہیں بلکہ اُن کی غزل کی کرنی ہے۔ مگر ان سب باتوں سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ کس قماش کے آدمی تھے ذوق۔

اب ذرا غزل کو بھی دیکھیے۔ یہ وہ صنفِ سخن تھی جو روایت در روایت ذوق تک پہنچی تھی۔ بنیادی طور پر اس کا ایمائی انداز اور اس کے رموز و علائم کی لچک ہی تھی کہ ہر دور میں ہر طرح کے مضامین کو یہ اپنے دامن میں سمیٹتی رہی اور اسے قبولِ عام حاصل رہا۔ بحور و اوزان سے صرفِ نظر کریں اور اس کے موضوعات و مضامین پر نظر رکھیں تو اس میں حُسن و عشق کی باتوں کی فراوانی نظر آتی ہے، کہیں وصل کی مگر زیادہ تر محرومی اور ہجر کی، حُسن کی بے التفاتی، بے رُخی بلکہ سفاکی کی، کہیں عشقِ حقیقی کی اور کہیں رندی و ہوسناکی کی بھی، اور کہیں تصوّف و اخلاق، وعظ و پند اور دُنیا کی بے ثباتی اور ناپائداری اور انسانِ ضعیف البُنیان

کی مجبوری ولاچاری کی۔ اس میں تصویر کشی تھی، مناظر کی بھی، جذبات کی بھی، خیالات کی بھی اور معاملات کی بھی۔
۱۸ویں صدی کے نصف اوّل میں اس میں ایہام گوئی بھی رہی تھی اور ہندوستانی بو باس بھی در آئی تھی۔

ذوقؔ تک پہنچنے سے پہلے میرؔ و دردؔ نے غزل میں ایک خاص انداز پیدا کیا تھا جو جذبے کے خلوص، احساس کی شدّت اور بالعموم متین لہجے اور سیدھی سچی نرم نرم زبان کے برتنے سے عبارت تھا۔ اس میں مضمون کی اوّلیت، دل گداختگی اور بے تکلف اظہار شرطِ اوّل تھی۔ میرؔ کے ہاں تو بالخصوص شعر کی تاثیر ایک مستقل دھیمی دھیمی آنچ سی بن جاتی۔ مگر ذوقؔ سے پہلے ہی سوداؔ نے اس میں وہ خارجیت کی لَے بھی نمایاں کر دی تھی جس میں دلی جذبات کی گرمی کم تھی اور جو ذوقؔ کے زمانے میں لکھنؤ میں زبان کی تراش خراش اور صفائی کے ساتھ مل کر ایک خاص نہج پر پہنچ رہی تھی اور وہاں ناسخؔ و آتشؔ کے ہاتھوں شعر کی زبان کے لیے ضابطے بھی بن رہے تھے۔ اس خارجیت کو آسانی کے لیے جذبے کی شدّت اور دل کی تڑپ کے مقابلے میں کسی کیفیت کے بیان برائے بیان سے، اور آگے بڑھ کر زبان میں صنعت کاری سے تعبیر کر سکتے ہیں؛ اور آگے بڑھیں تو حُسن کے بیان میں لوازماتِ حُسن زیادہ نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ اس خارجیت میں دلی جذبات کے بے ساختہ متین اظہار کے مقابلے میں شعر کا ظاہری عیوب سے پاک ہونا شرطِ اوّل ٹھہرا تھا۔ شعر کی تاثیر اور دل نشینی سے اتنا سروکار نہ تھا جتنا الفاظ کی بندش اور اس کی چستی سے۔ اس میں مناسبتِ الفاظ سے بات آگے بڑھتی ہے اور لفظ کو لفظ کھینچنے لگتا ہے حد تو یہ ہے کہ مومنؔ اپنی نازک خیالی کے باوجود اپنے تخلّص کی رعایت سے مقطعے کہہ جاتے ہیں اور آتشؔ اپنے بانکپن کے باوجود اپنے تخلّص کی رعایت سے آب کے تلازمے باندھنے لگتے ہیں۔ روایتی اور رسمی مضامین کی وجہ سے غزل گوئی ایک صناعی سی ہو گئی تھی، ایسی مرصع زیور سازی ہو گئی تھی جس میں ہر نیا غزل گو پُرانے ہونے کی نقل کرتا۔ اگر مضمون سے اُس کی طبیعت کی مطابقت نہ ہوتی یعنی جذبہ سچّا یا خلوص نہ ہوتا تو شعر شعرِ محض رہ جاتا، پھسپھسا، کمزور یا محض بھرتی کا۔ مگر چونکہ انسانی جذبات تو ہمیشہ سے وہی ہیں اور دوسرے سننے والے مل فضا سے مانوس ہوتے اِس لیے اُس سے اتنے ہی محظوظ ہوتے جتنا باسی کھانے کو ذرا سا نون مرچ لگا کر عون بھان کر کھانے سے۔ صاحبِ کمال بلکہ یہ کہیے کہ 'اُستاد' کہلانے کے لیے ضروری یہ تھا کہ اُس کا کہا ہوا مل سے مماثل ہو مگر ساتھ ہی کسی صنعت گری سے اُس کا امتیاز بھی جھلکتا رہے۔ ظاہر ہے کہ فنِ شعر میں لیاقت، ر اس فن سے متعلق کثیر کتابوں کا مطالعہ اور ان کے مطالب کو حافظے میں محفوظ رکھنا، شعر گوئی کا شوق بلکہ

دھن اور پھر مشق و ریاضت کی فرصت وہ باتیں ہیں جن کی روایتی شاعری میں خصوصی اہمیت ہوتی ہے۔ اس میں یہ ضروری نہ تھا کہ بات دل سے نکلی ہو یعنی شاعر نے واقعی اپنے ذہنی تجربے اور احساس کو پیش کیا ہو۔ گویا ایک دائرہ تھا' اسی میں چکر لگاتے رہیے۔ عشقیہ شاعری کے حوالے سے یوں سمجھیے کہ بس ایک مرتبہ جھوٹے یا فرضی عاشق بن جایئے' ایک خیالی محبوب گھڑ لیجیے جو خوبصورت ہو اور ستم شعار بھی' اور جی چاہے تو ایک خیالی رقیب بھی گھڑ لیجیے؛ اور پھر خیالی کوچہ گردی کے ساتھ ساتھ قافیہ پیمائی کرتے رہیے؛ اور اس میں بھی بنے بنائے رموز، کنائے، استعارے اور تشبیہیں پہلے سے رہبری کرنے کو موجود۔ اخلاقی اور واعظانہ مضامین کی بھی یہی صورت تھی۔ ذوق کی غزلیہ شاعری اسی دائرے کی شاعری ہے۔

اس بنے بنائے دائرے کی شاعری میں غزل حسن وعشق کی باتیں اور دوسرے مضامین بیان کرتی ہے۔ اس میں کسی بے بس غزال کی حیرت میں ڈالنے والی یا جان کو گھلا دینے والی پکار کی کیفیت یعنی دلی واردات کا پُرخلوص اظہار یا کسی حسین یاد میں تڑپ یا والہانہ سرشاری کی کیفیت کم ہوجاتی ہے بلکہ مقصد یہ ہوجاتا ہے کہ سچے جذبات کے بے تکلف اظہار کے مقابلے میں روایتی طور پر سنے ہوئے مضامین کو فن کارانہ جدّت سے پیش کرکے استادی جتائی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بحیثیت مجموعی غزل انفرادی جذبوں کے اظہار سے زیادہ لیاقت وصناعی کا اظہار بن جاتی ہے۔ اسی لیے اسے مجلس اور دیوان خانے کی چیز کہا جاسکتا ہے۔ شعر سُنانا اور سننے والوں کے منہ سے بے اختیار نکل جانا 'واہ استاد' یہی غزل کے شعر کی معراج تصوّر کی جانے لگتی ہے۔

اخلاقی اور ناصحانہ مضامین میں البتہ ذوق کے اشعار مقبول ہیں' اس وجہ سے کہ یہ مضامین اُن کی اُفتادِ طبع کے قریب ہیں جیسا کہ اوپر کہا گیا کہ ان کی زندگی ایچ پیچ، نشیب وفراز سے خالی تھی؛ کوئی والہانہ شوق نہ تھا، کسی قسم کی تشکیک کا کانٹا' کوئی امنگ، آرزو پوری نہ ہونے کی گھٹن، نہیں' ایسا کچھ نہ تھا۔ ان کی زندگی ایک ایسی کشتی کی مثال ہے جو ہلکے ہلکے بہاؤ کے ساتھ بہتی چلی جاتی ہے۔ چنانچہ غزل کے بعد غزل پڑھتے جایئے وہی ایک ہمواری، یکساں خرامی' مانوس باتیں۔ ان کی غزل کا شعر تہہ دار اور کثیر المعانی نہیں ہوتا' نہ ہی گہرے غور وفکر کی دعوت دیتا ہے۔ ذوق انسانی ذہن کی کارکردگی کی امکانی حدوں کی توسیع نہیں کرتے۔ عام اخلاقی اور واعظانہ مضامین ہوں یا عاشقانہ وہ عام فہم زبان اور

محاورہ و روزمرہ کے مطابق ادا کر دیتے ہیں۔ کوئی انوکھا تجربہ یا کسی جذبے کی شدت نہیں دکھاتے۔ ہاں، زبان وہ ایسی استعمال کرتے ہیں جو دلّی کے روزمرہ کے مطابق ہے اور سننے والے کو کسی الجھن میں نہیں ڈالتی۔ جو بات ہے صاف، الفاظ ظاہر میں جو کچھ ہے وہی قائل کے باطن میں۔ ذوق کے زمانے میں عوام دوستی یا اسی قسم کے اور نعروں کا چلن یا فیشن نہیں تھا۔ اپنے آپ کو عوام سے قریب کر لینا اور لطف کا سامان پیدا کر دینے کو عوام دوستی ہی کہا جائے گا۔ ذوق غزل گوئی میں یقیناً عوام کے شاعر ہیں۔ جو بات ذوق کی غزل کو سپاٹ ہونے سے بچا لیتی ہے وہ ہے کہیں کہیں تاثراتی اور اس سے زیادہ تمثیلیہ رنگ اور مضمون آفرینی۔ کہیں کہیں وہ قرآنی آیات کے حصے شعر کا جزو بنا لیتے ہیں ورنہ عام بول چال کی زبان کی رَو میں ایسے چھینٹے بھی اڑا جاتے ہیں:

ذوق جو مدرسے کے بگڑے ہوئے ہیں ملّا

ان کو مے خانے میں لے آؤ سنور جائیں گے

عام محاورے کے استعمال میں زور کی کیفیت دیکھیے جس سے مضمون کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے:

دیدۂ آبلۂ پا کا یہی رونا ہے

کہ نہ پہنچا ہو کہیں مجھ سے کسی خار کو رنج

ذوق کی یہ زبان خلا کی پیداوار نہ تھی۔ یوں تو میر سے پہلے اٹھارویں صدی کے نصفِ اوّل کے دلّی کے شعراء نے ایہام کے علی الرغم اپنی غزل میں دلّی کی زبان و روزمرہ کو یعنی عام بولی کو شعوری طور پر برتنا تھا۔ میر نے بھی عام بولی اور روزمرہ کو حسن و خوبی سے استعمال کیا تھا اور اپنے تخلیقی جوہر کی جوت سے معمولی بول چال کے کتنے الفاظ کی معنویت کو روشن کر کے دل نشین بنا دیا تھا۔ سودا کے ہاں بھی عام بول چال کے الفاظ کی کمی نہیں ہے، انشا کی خوش طبعی کہیے یا اُن کے مزاج کا کھلنڈرا پن، وہ زبان کی سطح پر بھی نمایاں ہو جاتا ہے، نظیر اکبرآبادی کے ہاں خصوصاً نظموں میں تو ٹھاٹھ ہی نیارا ہے، لفظوں کی بٹاخ پٹاخ، چٹک مٹک، اکھیڑ پچھاڑ، سب ہی کچھ نظر آتا ہے، وہ تو جس طرح چاہتے ہیں لفظ گھڑ بھی لیتے ہیں اور حسبِ خواہش کیفیت پیدا کر لیتے ہیں اور اکثر سمعیات سے بصریات تک کا سلسلہ ایک ہی جست میں طے کرا دیتے ہیں اور اس طرح زبان کی سطح پر بھی اپنا امتیاز قائم کرتے ہیں۔ غالب کے یہاں ٹھیٹھ دلّی کے لفظ اور محاورے خال خال نظر آ ہی جاتے ہیں اگرچہ یہ اُن کا امتیاز نہیں ہے۔ ذوق کے یہاں

میر کی سی لفظ کی قدر آفرینی نہیں ہے، نہ نظیر کی خلاقی۔ بس روز مرہ کا استعمال زبان کی سطح پر، یہی ان کی شاعری کا جزوِ اعظم ہے۔ اُن کی غزل میں روز مرہ و محاورہ کے صحیح استعمال کی مثالیں خوش اسلوبی سے محفوظ ہوگئی ہیں۔ وہ زبان ہی کے شاعر شمار کیے جائیں گے۔ قصیدہ گوئی کا معاملہ ذرا دوسرا ہے۔ ذوق کے سامنے سودا کی مثال تھی اور علمی فضیلت اور قدرتِ زبان کے اظہار کی بات تھی۔ سودا کے زمانے کو نصف صدی گزر گئی تھی۔ اور زبان زیادہ ہموار ہوگئی تھی۔ اسی لیے باوجود سودا کی تقلید کے ذوق کے قصیدوں کی زبان بھی زیادہ شستہ ہے۔ غزل میں زبان کی بالائی یا اوپری سطح کے اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ میر کی ایک ڈگر پر ہیں؛ وہی میر جو جامع مسجد کی سیڑھیوں یا محاورۂ دہلی کو اپنے کلام کی سند سمجھتا تھا۔ بہادر شاہ ظفر کے ہاں عشقیہ مضامین میں جرأت کے رنگ کی طرف جھکاؤ تلاش کیا جاسکتا ہے مگر ان کی زبان ایسی ہی صفائی اور مخلوط زبان کے عناصر کی حامل ہے اور ظفر کے ذاتی غم کے اظہار کے ساتھ ولدوز کیفیت دکھاتی ہے۔ داغ نے غزل میں ارضی عاشق کے بیان میں شوخی اور بے باکی سے اسی زبان کو کامیابی سے برتا، نکھارا اور مقبول ہوئے۔ اس شوخی اور بے باکی میں داغ کے ذاتی تجربوں یا کوائف کا دخل بہرحال تھا۔

کسی نے سوال اٹھایا تھا کہ ذوق کے بعد وہ زبان شاعری میں زیادہ دیر زندہ کیوں نہ رہی۔ ہمارے خیال میں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مغربی اثرات، زمانے کے نئے تقاضوں، سرسید کی اصلاحی تحریک، حالی کی شاعری اور بالخصوص روایتی عشقیہ شاعری پر ان کی تنقید اور اقبال کی خطابیہ اور غور و فکر کی دعوت دینے والی شاعری کی وجہ سے خود شاعری بشمول غزل کے بارے میں اندازِ نظر بدلنے لگا تھا۔ اب شاعری محض پرانی طرز کی غزل سرائی نہیں رہ سکتی تھی، محض درد و داغ کا بیان بھی نہیں رہ سکتی تھی۔ اب نہ محاورہ بندی کام آسکتی تھی نہ زبان کا چونچلا۔ اب اسے فکری سطح پر تبدیل ہونا ضروری ہوگیا تھا۔ بنیادی بات یہ بھی ہے کہ بذاتِ خود اُردو پوری طرح تہذیبی زبان بن کر تعمیری کردار ادا کرنے کے قابل بن رہی تھی۔ زندگی کا ہر شعبہ متاثر ہو رہا تھا، ادب و شعر و زبان بھی۔ اسی دور یعنی انیسویں صدی کے نصف آخر میں نثر نگاری کا فروغ اسی کا ثبوت ہے۔ اب ان سب کو تعمیری کردار ادا کرنا تھا، فکر اور مبسوط فکر کی ضرورت تھی۔ اسی لیے نثر نگاری کے ساتھ ساتھ شاعری میں بھی جدید نظم نگاری کو فروغ ہوا تھا۔ غزل کی زبان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ اسی لیے داغ اور امیر مینائی کے بعد بیسویں صدی کے غزل گو شعراء میں جن پر نظر ٹھہرتی ہے ــــ اصغر، عزیز، صفی، فانی، حسرت، جگر ــــ ان میں اصغر اور فانی اور صفی پر اُس غالب ہی کا اثر

نظر آتا ہے جس نے فکر کو غزل کی فضا کا نمایاں جزو بنا دیا تھا۔ ویسے میر کے انتخاب در انتخاب میں بھی انسانی فکر کو دعوت دینے والے مضامین کہیں زبان کی گھلاوٹ کہیں قلندرانہ سرمستی، کہیں کھُردرے پن میں مل جاتے ہیں۔ حسرت کا بڑا کارنامہ تھا کہ انھوں نے غزل کی تجدید کی۔ بدلتے ہوئے سماجی تقاضوں، بڑھتی ہوئی غالب پسندی اور اقبال کی شاعری کی مقصدیت اور خطابت اور عجمی لَے اور غالب اور اقبال کے اثر سے غزل میں نمایاں فکری فضا کے علی الرغم حسرت نے غزل میں ارضی عاشقی کو تہذیب کی اُس حد تک پہنچا دیا جہاں اُسے میر لے گیا تھا۔ حسرت کی عشقیہ شاعری اپنے دَور کی زندگی سے اُسی طرح جُڑی ہوئی ہے جس طرح میر کی عشقیہ شاعری اُن کے دَور کی زندگی سے۔ اس مہذب عاشقی کی پرچھائیاں دونوں کے ہاں یار کی سراپا نگاری پر بھی پڑتی ہیں۔ مثلاً میر نے یار کی تنگ قبائی اور یہ کہہ کر کہ گوندھ کے گویا گل کی پتی کیا ترکیب بنائی ہے، پسینے میں بھیگی ہوئی چولی کا ذکر کیا ہے لیکن غزل کی ایمائیت کے پیش نظر میر ہی نے اس سے بلند تر شعر بھی کہا ہے:

سراپا میں اُس کے نظر کرکے تم　　　جہاں دیکھو اللہ ہی اللہ ہے

حسرت یہ کہہ کر رک جاتے ہیں:

اللہ رے جسم یار کی خوبی کہ خود بخود　　　رنگینیوں میں ڈوب گیا پیرہن تمام

دونوں کے ہاں حسن میں بھی اثر پذیری کی جھلک ہے، میر کے ہاں کم، حسرت کے ہاں زیادہ۔ حسرت کا محبوب اٹھارہویں صدی کی غزل کا محبوب نہیں ہے، وہ بے پروا تو ہے مگر وصل میں باوصفِ عصمت اپنی بے حجابی سے شوق کو اُس کی گستاخ دستی بھی بھلا دیتا ہے:

اُس نازنیں نے باوصفِ عصمت　　　کی وصل کی شب وہ بے حجابی

شوق اپنی بھولا گستاخ دستی　　　دل اپنی ساری حاضر جوابی

اُردو غزل کا عاشق تو غالب ہی کے ہاں بدلنے لگا تھا مگر اتنا نہیں جتنا حسرت کے ہاں نظر آتا ہے۔ غالب کے ہاں وہ رہینِ ستم ہائے روزگار رہنے پر بھی محبوب کی یاد سے غافل نہیں رہتا تھا:

گو میں رہا رہینِ ستم ہائے روزگار　　　لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

لیکن حسرت کے ہاں وہ اسے بھول بھی سکتا ہے دوبارہ شدت سے یاد کرنے کے لیے:

نہیں آتی تو یاد اُن کی مہینوں تک نہیں آتی　　　مگر جب یاد آتے ہیں تو اکثر یاد آتے ہیں

غالباً ذاتی کوائف مختلف ہونے کی وجہ سے حسرت کا عاشق اتنا الم پسند نہیں جتنا میر کا، بلکہ حسرت کے ہاں محبوب کی قربت اور وصل کا پہلو نمایاں رہتا ہے۔ زبان کی سطح پر حسرت کے ہاں جو شیرینی ہے وہ ذوق کے روزمرّہ و محاورہ اور کھڑے لہجے سے الگ ہے۔ جگر اپنے آخری دَور کی غزلوں میں خیال یا مضمون اور زبان دونوں کے اعتبار سے اس معیار کو چھو لیتے ہیں جسے میر نے 'انداز' کہا تھا؛ یعنی فکر و زبان کا ایسا میل جو زبان کی سطح پر نہ فارسیت سے بوجھل ہو نہ خوش خیالی سے عاری۔ غزل کی ایمائیت اور تڑپ کے پیشِ نظر یہ دو شعر دیکھیے:

برقِ حوادث اللہ اللہ جھوم رہی ہے شاخِ نشیمن
ہائے وہ کیونکر جی بہلائے غم بھی جس کو راس نہ آئے

ایسے اشعار ہی جگر کی غزل کی دیرپا مقبولیت کے ضامن ہیں۔ دراصل دیرپا شاعری اور مقبول شاعری میں ایک قدرِ مشترک یہ ہے کہ دونوں میں عام فہم زبان سے بہت زیادہ مغائرت نہیں ہوتی، لیکن دیرپا شاعری میں اظہار کا حسن بھی ہوتا ہے اور فکر و نظر کی بلندی اور گہرائی بھی۔ اظہار یا ہیئت و صورت کا یہ حسن منجملہ اور باتوں کے خوش آہنگی، سُرحرفی، قافیہ و ردیف اور مصوّتی آوازوں کے "ہم آہنگ تنوّع" سے پیدا ہوتا ہے جس کا اکتساب مشق و ریاضت سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن فکر و نظر کی بلندی خود شاعر کی شخصیت کی گہرائی سے پیدا ہوتی ہے۔ شاعری کی دیرپائی کے لیے ایسی فکر یا مضمون درکار ہے جس کا ادراک دقّت طلب بھی نہ ہو اور ایسا انداز بھی جو مانوس ہونے کے باوجود عامیانہ نہ ہو، جسے پڑھتے ہوئے یہ احساس نہ ہوتا ہو کہ بات محض سخن آرائی یا فنِ شعر میں مشق و مہارت دکھانے کے لیے کہی گئی ہے۔ بہرحال فکر و مضمون ہو یا ہیئت و اظہار، مقبول و دیرپا ہونے کے لیے دونوں میں خلوص کی ضرورت ہے۔ خلوص کی بنیاد پر مضمون و زبان میں رشتہ جتنا زیادہ مربوط ہوگا، چاہے اس میں کتنی ہی صنعت گری در آئے، اتنی ہی شاعری عظمت کی طرف بڑھتی جائے گی۔ خلوص دراصل اس احساس کی شدّت کا اظہار ہے جس کا فوری اثر زائل ہو چکا ہو یعنی شاعر کی فکری شخصیت کا وہ اس طرح جُزو بن گیا ہو کہ شاید خود شاعر بغیر تجزیہ کیے اس کی نشاندہی نہ کر سکے کہ اس کا اصل محرّک کیا تھا۔ اور اگر اس اظہار میں صنعت گری دخیل بھی ہو جائے تب بھی مضمون یا فکر کی اوّلیت قائم رہے۔ ظاہر ہے اس میں میر کی زبان میں جان کھپ جاتی ہے۔ فیض کی غزل کی مقبولیت اور دیرپائی کا راز یہی خلوص ہے فکری سطح پر بھی اور زبان کی سطح پر بھی۔ اور

اس مقبولیت میں ان کی غزل میں مانوس رموز و علائم کا بھی حصہ ہے جن کے لوچ و لچک نے نئی سماجی صورتِ حال یا حقائق اور اُن سے پیدا ہونے والی ذہنیت کو اپنے میں سمو لیا ہے۔ میرؔ اور فیضؔ میں یہ بات مشترک ہے کہ احساس اور اس کے اظہار میں خلوص کی وجہ سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ حالیؔ کی 'غزلِ قدیم' میں بھی اس کیفیت کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ ذوقؔ کے ہاں معاملہ یہ ہے کہ مضمون روایتی اور رسمی ہے یا تلاشِ بسیار کا پیدا کردہ مگر زبان کے استعمال میں خلوص ہے۔ اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان کے ہاں روزمرہ کا استعمال ہو یا محاورے کا، وہ بالقصد نہیں معلوم ہوتا؛ اس میں بے ساختگی کی شان ہے۔

جو کچھ کہا گیا ہے اُس کی روشنی میں ذوقؔ کے ہاں کچھ اخلاقی اور واعظانہ مضامین دیکھیے جو زبان زدِ عام رہے ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں بیشتر عام تجربے اور مشاہدے اور عقیدے کی باتیں ہیں اور زبان وہی عام فہم سیدھی سادی:

ہنسی کے ساتھ یاں رونا ہے مثلِ قلقلِ مینا — کسی نے قہقہہ اے بے خبر مارا تو کیا مارا

بڑے موذی کو مارا نفسِ امّارہ کو گر مارا — نہنگ و اژدہا و شیرِ نر مارا تو کیا مارا

گیا شیطان مارا ایک سجدے کے نہ کرنے میں — اگر لاکھوں برس سجدے میں سر مارا تو کیا مارا

اے ذوقؔ دیکھ دخترِ رز کو نہ منہ لگا — چھٹتی نہیں ہے منہ سے یہ کافر لگی ہوئی

زبان زدِ عام ہونے ہی کے سلسلے میں کہاوتیں اور مجلسی زندگی میں سخن سازی کی باتیں بھی ہیں جو ذوقؔ کی غزل میں محفوظ ہو گئی ہیں۔ مجلسی زندگی کی سخن سازی کہیے یا مجلس آرائی کی باتیں، اُردو معاشرہ اب بھی پوری طرح بھولا نہیں ہے:

اے ذوقؔ تکلف میں ہے تکلیف سراسر — آرام سے وہ ہے جو تکلف نہیں کرتا

قسمت ہی سے لاچار ہوں اے ذوقؔ وگرنہ — ہر فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا

جھوٹ ہی جانو کلام اُس دشمنِ ایمان کا — پہن کر جامہ بھی وہ آئے اگر قرآن کا

آخر گِل اپنی خاک درِ مے کدہ ہوئی — پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا

مضمون آفرینی اور وضاحتی یا تمثیلیہ رنگ جس کا ذکر اوپر کیا گیا اُس کی بھی کچھ مثالیں دیکھیے۔ مضمون آفرینی ذوقؔ کی غزل کا وہ پہلو ہے جس سے ان پر سوداؔ کے اثر کی نشاندہی کی جا سکتی ہے:

دیکھ چھوٹوں کو ہے اللہ بڑائی دیتا — آسماں آنکھ کے تِل میں ہے دکھائی دیتا

بد خصلتوں کو کرتا ہے بالانشیں فلک — اونچی ہے آشیانۂ زاغ و زغن کی شاخ
کب لباسِ دنیوی میں چھپتے ہیں روشن ضمیر — جامۂ فانوس میں بھی شعلۂ عریاں ہی رہا
جوں دانۂ روئیدہ تہ سنگ ہمارا — سر زیرِ گراں بارِ الم اٹھ نہیں سکتا
پھرتا ہے سیلِ حوادث سے کوئی مردوں کا مونھ — شیر سیدھا تیرتا ہے وقتِ رفتن آب میں
ہو پاکدامنوں کو خلش گر سے کیا خطر — کھٹکا نہیں نگاہ کو مژگاں کے خار کا
بے بدرقۂ مرگ توقف رہا ورنہ — عزمِ سفرِ جانِ حزیں ہو ہی چکا تھا
چاندنی نے تجھ بن رات روپ یہ دکھایا تھا — مجھ کو ماہتابی پر دھوپ میں بٹھایا تھا

واعظانہ اور اخلاقی مضامین اور مجلسی زندگی میں سخن سازی یا مجلس آرائی کی باتوں سے ہٹ کر حُسن و عشق کے کوچے میں آیئے تو یہاں بھی روزمرّہ کے استعمال اور بات سیدھے سادے طور پر کہہ دینے پر زور ہے جو عوام سے قربت کا پتہ دیتا ہے۔ لفظی مناسبت کے شوق سے اُردو معاشرہ اب بھی بالکل آزاد نہیں ہے۔ موجودہ زمانے میں وہ اس کا اس قدر شیفتہ نہ سہی مگر اسے غیر پسندیدہ اب بھی نہیں کہا جا سکتا۔ چنانچہ ذوقؔ کے ہاں اس کی مثالیں نایاب نہیں۔ مضامین وہی روایتی، اندازِ نظر یا رویّہ، وہ بھی روایتی۔ کئی جگہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ نے لفظ کو سجھایا ہے۔ ان عشقیہ اشعار میں جرأتؔ کی ارضی حُسن سے لطف اندوزی کے اثرات موجود ہیں۔ کہیں کہیں داخلیت کی کارفرمائی البتہ نظر آتی ہے:

نہیں تدبیر کچھ بنتی پڑے سر کو پٹکتے ہیں
نہ دل چھوڑے ہے ہم کو اور نہ ہم دل چھوڑ سکتے ہیں

جب کہا مرتا ہوں وہ بولے مرا سر کاٹ کر
جھوٹ کو سچ کر دکھانا کوئی ہم سے سیکھ جائے

نگہ کا وار تھا دل پر پھڑکنے جان لگی — چلی تھی برچھی کسی پر کسی کے آن لگی
کہے ہے خنجرِ قاتل سے یہ گلو میرا — کمی جو مجھ سے کرے تو پیے لہو میرا
جاتی رہے زلفوں کی لٹک دل سے ہمارے — افسوس کچھ ایسا ہمیں لٹکا نہیں آتا
یاد آگیا ترا قدِ رعنا جو باغ میں — کیا کیا لپٹ کے روئے ہیں سرو چمن کے ساتھ
ہے وہی جنبش لبہائے جراحت پسِ قتل — کس لبِ تیغ کے بوسے کا ہے چسکا ہم کو

بیمارِ محبت نے لیا تیرے سنبھالا ‏ لیکن وہ سنبھالے سے سنبھل جائے تو اچھا

تاثیرِ محبت عجب اک حُب کا عمل ہے * ‏ لیکن یہ عمل یار پہ چل جائے تو اچھا

صاف اک ابرِ شفق آلود ہے ‏ زلف اس کی سرخئ رخسار سے

دیکھنا آبی دو پٹہ منہ پر اُس کے وقتِ خواب ‏ برج آبی میں ہے مہ، یا مہر روشن آب میں

تیرِ چُٹکی میں لیا اُس نے پئے جانِ عدو ‏ شوق کیا کیا میرے دل میں چٹکیاں لینے لگا

کر کے بسمل مجھے ناز سے کہتا ہے وہ شوخ ‏ دیکھ تر کیجو نہ خوں سے کہیں داماں میرا

آنا تو خفا آنا، جانا تو رُلا جانا ‏ آنا ہے تو کیا آنا، جانا ہے تو کیا جانا

قسمتِ برگشتہ دیکھو اک نگہ کی تھی اِدھر ‏ سو بھی آکر تا سرِ مژگاں حیا سے پھر گئی

یاں لب پہ لاکھ لاکھ سخن اضطراب میں ‏ واں ایک خامشی تری سب کے جواب میں

یہ شعر دیکھیے۔ اس میں مضمون آفرینی ہے مگر کنایہ میں ریاضت کی کیفیت ہے:

سایۂ سروِ چمن تجھ بن ڈراتا ہے مجھے

سانپ سا پانی میں اے سروِ خراماں چھوڑ کر

لیکن اس شعر میں تشبیہ میں ندرت ہے اور تشبیہ کے عام مشاہدے کی بات پر مبنی ہونے کی وجہ سے شعر میں تاثیر ہے:

عیاں ہے یوں مرے روزِ سیاہ میں خورشید

کہ جیسے شب کو نظر آئے دور کی قندیل

پُر تاثیر مضمون آفرینی اس شعر میں بھی موجود ہے:

چلے ہیں دیر کو مدّت میں خانقاہ سے ہم ‏ شکستِ توبہ لیے ارمغانِ مغاں کے لیے

سادگی میں پُر تاثیری کے یہ شعر بھی دیکھیے:

قصد کعبے کا تھا پھرے اُلٹے ‏ چوم کر اُس کے آستانے کو

---

* ذوق اور میر کی شخصیتوں کا موازنہ مقصود نہیں لیکن اسی مضمون کا ایک شعر میر کا یاد آگیا:

جاتا ہے یار تیغ بکف غیر کی طرف ؏ اے کشتۂ ستم تری غیرت کو کیا ہوا

تم بھول کر بھی یاد نہیں کرتے ہو غضب — ہم تو تمھاری یاد میں سب کچھ بھلا چکے

اُس کے گھر لے چلا مجھے دیکھو — دلِ خانہ خراب کی باتیں

لے گیا دل کون میرا ذوق کس کا نام لوں — سامنے آجائے تو شاید بتا دوں دیکھ کر

اگر آپ کو دیکھے تو مری آنکھ سے دیکھے — اپنا آئینہ مرا دیدۂ پُر آب بنا

اب کچھ شعر استادانہ رنگ اور مشّاقی کے دیکھیے :

مل گئیں خاک میں جو صورتیں ہے اُن کا خیال — کیوں نہ فانوسِ خیالی ہو بگولا ہم کو

ہم تبرک ہیں بس اب کرلے زیارت مجنوں — سر پہ پھرتا ہے لیے آبلۂ پا ہم کو

رخصت اے زنداں، جنوں زنجیر در کھڑکائے ہے — مژدہ خارِ دشت پھر تلوا مرا کھجلائے ہے

نہیں مژگاں کی دو صفیں گویا — اک بلا اک بلا سے لڑتی ہے

دودِ دل سے ہے یہ تاریکی مرے غم خانے میں — شمع ہے اک سوزنِ گم گشتہ اس کاشانے میں

اب کے دل لے لوں تو پھر اُس بتِ قاتل کو نہ دوں

جان دوں، مال دوں، ایمان دوں پر دل کو نہ دوں

چار ٹکڑے کروں دل کے کہ نہیں ہو سکتا

لب کو دوں، رُخ کو نہ دوں، زلف کو دوں، تل کو نہ دوں

دروازہ مے کدے کا نہ کر بند محتسب — ظالم خدا سے ڈر کہ درِ توبہ باز ہے

پھر اُس مژہ کو یاد کرے دل تو دل میں ذوق — نشتر چبھوکے میں سرِ نشتر کو توڑ دوں

اتنے بگڑے ہیں وہ مجھ سے کہ اگر نام اُن کا — لکھتا کاغذ پہ ہوں تو حرف بگڑ جاتے ہیں

اُستادانہ حیثیت سے انھوں نے ایسی زمینوں میں بھی غزلیں کہیں جو زیادہ مقبول نہیں تھیں۔ ان میں بندشِ الفاظ کا سلیقہ اور عروضی پابندیوں کا خیال زیادہ ہے، تاثیر کم ہے۔ ایک دو شعر ملاحظہ ہوں:

کتابِ محبت میں اے حضرتِ دل بتاؤ کہ تم لیتے کتنا سبق ہو

کہ جب آن کر تم کو دیکھا تو وہ ہی لیے دستِ افسوس کے دو ورق ہو

پھر آیا لو وہ نگارِ خونیں ادھر کو سرگرمِ جنگ ہوکر

کہ جس کے ہاتھوں سے اُڑ گئے سر ہزاروں مہندی کا رنگ ہوکر

لبّیک و اذاں، ناقوس و جرس یا خندۂ قلقل، نالۂ نے

دل کھینچنے میں ہاں کوئی ہو ہر ایک نوائے دل کش ہو

اخلاقی مضامین کی طرح عام تجربے اور مشاہدے کی بات بیشتر بے لاگ غیر جذباتی انداز سے کہنا ذوقؔ کا وہ امتیاز ہے جو ان کی شخصیت کے عین مطابق ہے اور چونکہ ان کی زبان عام فہم، سادہ اور روز مرّہ کے مطابق ہوتی ہے اسی لیے ان کے اشعار آج تک زبان زد عام ہیں۔ بالخصوص یہ شعر دیکھیے:

وقتِ پیری شباب کی باتیں
ایسی ہیں جیسے خواب کی باتیں

پھول تو دو دن بہارِ جانفزا دکھلا گئے
حسرت اُن غنچوں پہ ہے جو بن کھلے مرجھا گئے

اے ذوقؔ کسی ہمدمِ دیرینہ کا ملنا
بہتر ہے ملاقاتِ مسیحا و خضر سے

اے شمع تیری عمرِ طبیعی ہے ایک رات
ہنس کر گزار یا اسے رو کر گزار دے

اگر یہ جانتے چُن چُن کے ہم کو توڑیں گے
تو گُل کبھی نہ تمنّائے رنگ و بو کرتے

یہ اقامت ہمیں پیغامِ سفر دیتی ہے
زندگی مَوت کے آنے کی خبر دیتی ہے

گُل ہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوقؔ اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

ذوقؔ اس بحرِ فنا میں کشتیٔ عمرِ رواں
جس جگہ پر جا لگی وہ ہی کنارا ہو گیا

یہ شعر ملاحظہ ہوں، کیسی خدا لگتی باتیں ہیں اور زبان میں کیسی برجستگی اور سادگی:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے، نہ اپنی خوشی چلے

بہتر تو ہے یہی کہ نہ دنیا سے دل لگے
پر کیا کریں جو کام نہ بے دل لگی چلے

دنیا نے کس کا راہِ فنا میں دیا ہے ساتھ
تم بھی چلے چلو یونہی جب تک چلی چلے

موت نے کر دیا لاچار وگرنہ انساں
ہے وہ خود بیں کہ خدا کا بھی نہ قائل ہوتا

آپ آئینۂ ہستی میں ہے تو اپنا حریف
ورنہ یاں کون تھا جو تیرا مقابل ہوتا

گر پڑا آگ میں پروانہ دمِ گرمیٔ شوق
سمجھا اتنا بھی نہ کمبخت کہ جل جاؤں گا

خلاصہ یہ کہ ذوقؔ کی غزل کے اشعار ابھرے ہیں، لفظ گنجینۂ معنی کا طلسم نہیں بنتا۔ سرمستی یا سپردگی یا

والہانہ پن یا اُبال کی کیفیت ان کے ہاں نہیں ہے۔ میر کی طرح انھوں نے اپنی ذات کو تپِ غم سے سنوارا نہیں ہے کہ ان کے اشعار سننے والے کے دل کو پگھلادیں۔ ان کے ہاں میر کی سی یاس انگیزی، الم آشنائی، جذبے کی تڑپ اور احساس کی شدت نہیں ہے۔ غالب کی طرح وہ نہ جہان کی تنگی کا ذکر کرتے ہیں نہ تمنا کی بیکراں وسعتوں کا۔ اگر کبھی تنگیٔ جہاں کا خیال آتا ہے تو بس اتنا کہتے ہیں :

احاطے سے فلک کے ہم تو کب کے نکل جاتے مگر رستا نہ پایا

غالب کی سی غور و فکر کی فضا یا مظاہرِ قدرت کے پیچھے جھانکنے یا اس کے اسرار و غوامض جاننے کی بے چینی بھی اُن کے ہاں نہیں ہے۔ نہ اُن کے ہاں لنگوٹی میں پھاگ کھیلنے کی کیفیت ہے، نہ نظیر اکبرآبادی کا دھوم دھڑکا، نہ جرأت کی کھلی ڈلی معاملہ بندی، نہ مومن کی مرصع خیالی اور ایجاز۔ اُن کے ہاں عام واردات کو عام فہم زبان میں بیان کر دینے کی کیفیت چھائی ہوئی ہے جس میں محاورہ بندی کا رنگ نمایاں ہوئے بغیر نہیں رہتا، مگر اس محاورہ بندی میں ناسخ کی سی شدت نہیں ہے، بے ساختگی کا رنگ ہے۔ خارجی یا بے لاگ انداز میں سامنے کی باتیں ہیں، زبان کی صفائی قائم رہتی ہے جس کی وجہ سے ان کی غزل آورد کی چیز ہونے کے باوجود اپنی دلکشی اور انفرادیت قائم رکھتی ہے اور ان کے منتخب اشعار اب بھی زبان زدِ عام ہیں۔ عشقیہ اشعار ہوں یا ناصحانہ ان کے ہاں اعتدال ہے، ویسا ہی جیسا ان کی زندگی میں تھا، ویسا ہی جو اُن مہذب، قانون کی حدود میں رہنے والے عام آدمیوں کی زندگی میں اور انداز میں ہوتا ہے اور جن سے ادب، آداب، شستگی و شائستگی اور خوش اطواری کا بھرم قائم رہتا ہے، جو زندگی اور اس کی مروّجہ میزان و اقدار پر سوالیہ نشان نہیں لگاتے بلکہ انھیں اور ان کی درجہ بندی کو حتمی مان کر اپنے آپ کو ان سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔

فرحانہ صدیقی

نازک الملائکہ

حالاتِ زندگی

نازک الملائکہ کا شجرۂ نسب حیرۃ کے لخمی (مناذرۃ) بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ نعمان بن المنذر بن ماء السماء سے جاکر ملتا ہے اور یہ" الملائکہ " خاندان کے جدامجد سمجھے جاتے ہیں۔ ان کی ایک بہت ممتاز تاریخی حیثیت بھی ہے اور ان ہی کی نسل آج دورِ حاضر میں بھی موجود ہے۔

اگر ہم اس خاندان کے حسب ونسب پر غور کریں تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاجی کاظم اللخمی (م ۱۵۵۰ء) نے الحیرۃ کو خیرباد کہہ کر کاظمیۃ شہر میں سکونت اختیار کرلی۔ اور ایک جگہ کو اپنا جائے قیام بنایا اور اسے "تحطانیۃ" کا نام دیا۔ یہ جگہ آج بھی کاظمیۃ میں واقع ہے اور "القطانۃ" نام سے جانی جاتی ہے۔ ۱۷۹۰ء تک ان کی نسل لخمی کے لقب سے جانی جاتی تھی۔ اس کے بعد ایک سلطانی فرمان کی رو سے اس خاندان کو "الجلبی" کے لقب سے نوازا گیا۔ حاجی محمد الجلبی اس خاندان کے پہلے شخص تھے جنھوں نے اس لقب کو اپنایا اور ان کی تمام نسل بیسویں صدی کے اوائل تک اس لقب کو استعمال کرتی رہی۔ لیکن تعجب کی بات یہ ہے کہ بعد میں اس نسل کے کچھ لوگوں نے "الملائکۃ" لکھنا شروع کردیا۔ مگر یہ "ملائکۃ" آیا کہاں سے؟ اس ضمن میں ایک دلچسپ واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے۔

آل جلبی محلہ "العاقولیۃ" میں اپنے زہد وتقویٰ، طہارت، پاکیزگی اور حسنِ تعلقات کے لیے مشہور تھے۔ والدین چھوٹے لڑکوں کو بھی اس بات کی اجازت نہ دیتے تھے کہ وہ سڑکوں پر کھیلیں، جھوٹ بولیں یا

فرحانہ صدیقی، لکچرر، شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اور کوئی نازیبا حرکت کریں۔ ان بچوں کے لیے یہ بات بھی بالکل ممنوع تھی کہ وہ اسکول یا کسی رشتہ دار کے گھر جانے کے علاوہ باہر بھی نکلیں۔ جب وہ لوگ سنِ بلوغ کو پہنچتے تھے تو اخلاقی پابندیوں کی یہ بیڑیاں ان کے گلے کا طوق بن جاتی تھیں اور جو اس سے انحراف کرتا وہ نہ صرف موردِ الزام ٹھہرایا جاتا بلکہ سزا کا مستحق بھی ہوتا۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ صادق الملائکۃ (نازک کے والد) ایک شادی کی تقریب میں اپنے والد کی نمایندگی کرنے کے لیے خود گئے کیونکہ وہ ان کے سب سے بڑے بیٹے تھے۔ تقریباً رات کے آٹھ بجے تک وہ نہ لوٹے۔ جب گھر واپس آئے تو ان کے والد جعفر الجلبی نے ان کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہ دی۔ ان کے بعض چچاؤں نے معاملہ رفع دفع کرایا۔ جب کہیں جاکر رہائی ملی۔ صبح وہ اپنے کیے پر بے حد نادم و شرمندہ تھے۔ تقریباً اسی طرح کی سخت تربیت گھر کے ہر فرد کو دی جاتی تھی۔ جس سے انحراف ممکن نہ تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس خاندان کے افراد تمام لوگوں میں یکتا و ممتاز نظر آتے تھے۔ اسی کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم بھی بے حد ضروری تھی۔ غرض اس طرح کی تمام صفات حسنہ کا مرکب یہ خاندان تھا اور ہر ایک کے لیے تعجب اور فخر کا باعث تھا۔ ان ہی تمام باتوں کو دیکھتے ہوئے ان کے ایک پڑوسی شاعر عبدالباقی العمری نے اس خاندان کو "ملائکۃ" کے لقب سے نوازا اور رفتہ رفتہ یہ بات اتنی مشہور ہوئی کہ تمام پڑوسی ان کو اسی لقب سے پکارنے لگے۔ اس خاندان کے بعض افراد کو یہ لقب بہت پسند آیا۔ ان کے خیال میں یہ لفظ بے حد شاعرانہ اور موسیقیت سے بھرپور تھا۔ ان کے چچا کے دو بیٹوں عبدالرزاق الجلبی اور عیسیٰ الجلبی نے اس لقب کو اپنایا اور یہی وہ پہلی نسل تھی جس نے الجلبی کے لقب کے بجائے "الملائکہ" کے لقب کو اختیار کیا۔

خاندان جلبی نہ صرف نسب و جاہ کے اعتبار سے قابلِ احترام تھا بلکہ وہ علم و ادب میں بھی یکتائے زمانہ تھا۔ اس خاندان کے افراد کی اپنی اپنی مطبوعات تھیں جنھوں نے بعد میں ایک چھوٹی سی لائبریری کی شکل اختیار کرلی، جس پر یہ لوگ بہت فخر محسوس کرتے تھے۔ یہ تمام کتابیں علوم دینیہ، شرح، فقہ، تفسیر اور عربی شاعری اور مخطوطات و نوادرات پر مشتمل تھیں۔ یہ خاندان اس لائبریری کو اپنا بیش بہا ذخیرۂ علم و ادب و ذخیرۂ حیات سمجھتا تھا۔ اس لائبریری میں سونے کے پانی سے لکھا ہوا قرآن شریف کا ایک نسخہ بھی تھا۔ لیکن پہلی جنگِ عظیم نے اس خاندان کی تمام روایات و اقدار اور اس بیش بہا سرمایۂ حیات کو پامال کردیا۔ نازک کے دادا حاجی جعفر الجلبی نے مفلسی اور پریشانی سے مجبور ہوکر عراق کے باہر پناہ ڈھونڈنی چاہی۔ ان کے بھائی عبدالہادی الجلبی نے اس لائبریری کی بعض بیش قیمت کتابوں کو صرف دو سو سونے کے لیرہ میں فروخت کردیا۔

جس سے انھوں نے اس قرض کو ادا کیا جو اُن کے خاندان پر واجب تھا اور اس طرح ان کی کتابیں مختلف مقامات میں منتشر ہوگئیں۔ ان میں سے کچھ ویٹیکن میوزیم میں بھی پہنچیں جن پر اس خاندان کا نام لکھا ہوا تھا۔ اس حادثہ کا خاندان کے ہر فرد پر بہت اثر تھا اور وہ اس حادثہ کو اپنی زندگی کا سب سے بڑا المیہ سمجھتے تھے۔ جس کا ازالہ ممکن نہ تھا۔

اب نازک کے خاندان کے ان افراد کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے جن کا شمار اپنے زمانے کے مشہور ادبا و شعرا میں کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے میں اُن کے ان رشتہ داروں کا تذکرہ کروں گی جو ان کی ماں کی طرف سے ہیں۔

نازک کی والدہ کے دادا محمد حسن کبّہ (۱۸۵۲ء-۱۹۱۷ء) بہت بڑے عالم دین اور بلند پایہ شاعر تھے۔ تجارت کا پیشہ انھیں اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا۔ لیکن انھوں نے یہ تمام تجارت اپنے بھائی کو سونپ دی اور فقہ، ادب اور شاعری میں مصروف ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سامرا چلے گئے جہاں انھوں نے شیرازی جیسے بڑے بڑے علما سے علومِ دینیہ کی تحصیل کی۔ ان کے والد محمد صالح کبّہ بہت بڑے بڑے مسافر خانوں کے مالک تھے جو عراق کے مختلف شہروں میں واقع تھے۔ اور مسافر سفر کی صعوبتوں کو جھیلنے کے بعد ان میں آرام کیا کرتے تھے۔ اسی کے ساتھ ساتھ محمد صالح کبّہ عربی زبان و ادب کے دلدادہ تھے۔ انھوں نے شعرا و علما کے لیے کچھ فنڈ بھی مقرر کر رکھے تھے۔ محمد حسن کبّہ حج کے لیے روانہ ہوئے اور تقریباً چھ مہینے کا سفر کرنے کے بعد انھوں نے ایک بہت مفصل کتاب لکھی جس کا ایک بڑا حصّہ شاعری اور ادب پر مشتمل تھا۔ اس کے بعد وہ درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ انھوں نے بعض حدیثیں بھی روایت کی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی تالیفات کی تعداد ساٹھ تک پہنچتی ہے لیکن ان میں سے کچھ چھپ نہیں سکیں۔ کہا جاتا ہے کہ حاجی محمد حسن کبّہ فقہ اسلامی کے بہت بڑے عالم تھے لہذا انھوں نے اپنا تمام شعری ذخیرہ یہ کہہ کر نذرِ آتش کر دیا کہ "شاعری ایک امام کو زیب نہیں دیتی"۔

محمد حسن کبّہ کی بیٹی "ہدایہ" (نازک کی دادی) شعر و فن کی دلدادہ تھیں۔ وہ ایک بہت خوبصورت، طویل القامت، دُبلی پتلی، لمبی کھڑی ناک والی اور بہت حسین آنکھوں والی ایک دوشیزہ تھیں۔ انھوں نے تعلیم اپنے گھر ہی میں ایک خاتون سے حاصل کی جو ان کے گھر آتی تھیں اور بچّوں کو پڑھایا کرتی تھیں۔ ان کی شخصیت اتنی قابلِ احترام اور بھاری بھرکم تھی کہ گھر کا ہر فرد ان کا احترام کرنا اپنا فرضِ

اولین سمجھتا تھا۔ موسیقی اور شاعری میں انھیں بڑی دلچسپی تھی۔ انھوں نے خود بھی بہت سے اشعار کہے ہیں جن میں ایک ہزار اشعار پر مشتمل وہ قصیدہ بھی ہے جو انھوں نے فریضۂ حج کی تعریف میں کہا ہے۔ یہ قصیدہ انھوں نے اپنے سامرا کے قدیمی آبائی مکان کے کمروں کی دیواروں پر خود لکھا تھا۔ لیکن بدقسمتی سے ان میں سے بھی کچھ مطبوعہ شکل میں نہیں ملتا۔

نازک الملائکہ صحیح معنوں میں شاعرانہ خاندان سے تعلق رکھتی ہیں جس میں صادق، جمیل، عبدالصاحب، سلیمہ، نازک احسان اور نزار الملائکہ جیسے بلند پایہ شاعر گزرے ہیں۔

نازک الملائکہ کے والد صادق الملائکہ ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوئے اور چوبیس سال کی عمر میں ان کی شادی ہوگئی۔ وہ عربی زبان و ادب کے استاد کی حیثیت سے ایک اسکول میں پڑھاتے تھے۔ شعر و شاعری میں بھی انھیں خاصی دسترس حاصل تھی۔

نازک کے ماموں جمیل الملائکہ ۱۹۲۱ء میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ عمر میں نازک سے صرف دو سال بڑے تھے۔ ابتدائی و ثانوی تعلیم بغداد میں ہی حاصل کی۔ اس کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکن یونیورسٹی، بیروت میں ۱۹۴۳ء میں داخلہ لیا۔ ایم اے کی ڈگری کیلیفورنیا یونیورسٹی سے ۱۹۴۶ء میں حاصل کی۔ اور ڈاکٹریٹ کی سند ۱۹۴۹ء میں آیووا سے حاصل کی اور ۱۹۶۵ء میں وزارت صناعت میں ایک اعلیٰ منصب پر فائز ہو گئے۔ ان کی بہترین تالیفات میں رباعیاتِ خیام کا شعری ترجمہ بھی شامل ہے۔

عبدالصاحب الملائکہ ـ نازک کے دوسرے ماموں ۱۹۲۳ء میں پیدا ہوئے۔ قانون کی تعلیم بغداد یونیورسٹی سے حاصل کی۔ ان کا دیوان " اِرادۃ الحیاۃ " کے نام سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا تھا جس میں پرانی روش سے ہٹ کر تجدید کی طرف رجحان زیادہ نظر آتا ہے۔

سلیمہ عبدالرزاق نازک کی والدہ جو اپنے گھر میں سلمیٰ کے نام سے جانی جاتی تھیں اور اپنے قصائد کو اُمِّ نزار کے نام سے چھپواتی تھیں، ۲۹ر فروری ۱۹۰۹ء کو بغداد میں پیدا ہوئیں۔ چودہ برس کی عمر میں ان کی شادی ہوگئی۔ ابتدائی تعلیم گھر ہی میں حاصل کی۔ اس کے بعد اپنے شوہر کے ساتھ انھوں نے جمیل بثینہ، کثیر عزۃ، الشریف الرضی، ابو فراس الحمدانی، ابن الفارض اور البھاء زہیر جیسے شعراء کو پڑھا۔ وہ زہاوی کی شاعری اور عورتوں کے حقوق کے دفاع کے سلسلے میں ان کی کوششوں سے بہت متاثر تھیں۔ اس کے علاوہ وہ شاعری، موسیقی اور غنا کی بھی دلدادہ تھیں۔ جون ۱۹۵۳ء میں اُن پر بڑھاپے کے آثار

نمایاں ہوئے۔ بصارت و سماعت دونوں پر اثر پڑا۔ حتیٰ کہ ذرا سی حرکت سے بھی معذور ہوگئیں۔ نازک خود انھیں علاج کے لیے لندن لے گئیں۔ لیکن افسوس کہ کوئی علاج کارگر نہ ہوا اور وہ جاں بحق ہوگئیں اور وہیں ان کو ایک اسلامی قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔

ان کی شاعری کی ابتدا جمیل صدقی الزہاوی کی موت پر لکھے گئے کچھ مرثیوں سے ہوتی ہے۔ ان کے گھر پر منعقد ہونے والے ادبی معرکوں، شعری نشستوں میں دوست، احباب اور اعزا و اقارب کے علاوہ خود نازک اور جمیل الملائکہ بھی شامل رہتے تھے۔ ان نشستوں نے ان کی قابلیت میں اور چار چاند لگا دیے۔ ان کی تمام شاعری میں قومی عنصر نمایاں ہے۔ ان کی وفات کے بعد تقریباً تین سو صفحات پر مشتمل ایک دیوان "انشودۃ المجد" کے نام سے شائع ہوا۔ جو سات ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں قصائد فلسطین، قصائد فی العروبۃ والوحدۃ، قصائد فی احداث العراق، القصائد العاطفیۃ، فی الشعر والشاعر اور متفرق موضوعات شامل ہیں۔

اس دوران نازک الملائکہ عراق کے ممتاز شعرا و ادبا سے متعارف ہو چکی تھیں جو وقتاً فوقتاً ان کے گھر منعقد ہونے والی شعری و ادبی نشستوں میں شریک ہوا کرتے تھے اور جس میں ان کی والدہ بھی برابر کی شریک رہتی تھیں۔

اسی شعری و ادبی ماحول میں عراق کی اس عظیم الشان "شاعرہ نازک صادق جعفر الملائکہ" کی پیدائش ۲۳ر اگست ۱۹۲۳ء میں بغداد کے ایک بہت ہی محترم خاندان میں ہوئی جو محلہ عاقولیہ میں واقع تھا۔ اور اسی ماحول میں ان کی پرورش ہوئی۔ کچھ برسوں کے بعد وہ ایک تابندہ ستارے کی حیثیت سے عراق میں جدید شاعری کے افق پر طلوع ہوئیں۔

نازک کے خاندان میں عورتوں کو بہت عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی تک عراق میں عورتوں کی تعلیم بالکل صفر کے برابر تھی لیکن سب سے پہلے جس خاندان نے عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر زور دیا اور اس کے لیے راستہ ہموار کیا وہ یہی خاندان تھا۔ آل الملائکہ عراق کا وہ پہلا خاندان ہے جس نے عورتوں کی تعلیم کی دعوت پر لبیک کہا۔

پانچ سال کی عمر میں انھیں بچوں کی ایک نرسری میں داخل کر دیا گیا۔ بچپن کی وہ حسین اور میٹھی میٹھی یادیں آج بھی نازک کے دل میں موجود ہیں۔ اور وہ اسی زمانے کا تذکرہ کرتے ہوئے بتاتی ہیں

کہ ان کی بچپن کی سہیلیوں میں سے صرف ایک سہیلی " کاملہ " اُن کو یاد ہے۔ لیکن اس کے نام کے علاوہ انھیں اس کے بارے میں کچھ یاد نہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتی ہیں :

ومعی الطفلة الصدیقة نبنی فوق وجه الرمال عرش الخیال

عمرنا قصة، ولحن تغنیــــــے، وقلبان فی نقاء الرمال

(ترجمہ۔) میری ایک بچپن کی سہیلی ہے جس کے ساتھ مل کر ہم دونوں ریت پر خیالوں کا عرش تعمیر کرتے ہیں۔

ہماری عمر صرف ایک کہانی ہے اور ایک نغمہ ہے جسے ہم گنگناتے ہیں اور ہمارے دل ریت کی طرح صاف و پاک ہیں۔

نازک نے اپنی ابتدائی و ثانوی تعلیم بغداد میں ہی حاصل کی اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ اپنے والد سے جو خود بھی نحو وادب کے بہت بڑے عالم تھے حاصل کرتی رہیں۔ حتیٰ کہ نحو میں انھوں نے امتیازی نمبر حاصل کیے۔ اس زمانے میں بھی ان کی اُستانیاں نازک کی وسعتِ معلومات اور نحو کی استعداد سے بہت متاثر تھیں اور نحو کا یہ شوق انھیں زندگی بھر رہا۔

۱۹۳۹ء میں وہ دارالمعلمین العالیہ کے شعبۂ عربی میں داخل ہوئیں اور ۱۹۴۴ء میں بی اے کی سند امتیازی نمبروں سے حاصل کی۔ اس زمانے میں امتیاز شاذونادر ہی کسی کو ملا کرتا تھا۔

دارالمعلمین العالیہ کے قیام کے دوران نازک کالج میں ہونے والے جلسوں اور پروگراموں میں حصہ لیتی رہیں۔ جن میں وہ اپنے قصائد سُنایا کرتی تھیں۔ ان میں سے بعض قصائد کالج میں شائع ہونے والے رسالوں میں بھی چھپے ہیں۔ مگر وہ قصائد انھوں نے اپنے دیوان میں اس غرض سے نہیں چھپوائے کہ وہ حد کمال کو نہ چھوسکے۔

۱۹۴۲ء میں انھوں نے معہد الفنون الجمیلہ میں موسیقار مرحوم شریف محی الدین حیدر سے عود بجانا سیکھا۔ کیونکہ وہ بچپن ہی سے موسیقی کی دلدادہ تھیں۔ ان کے استاد کا سکھانے کا اپنا ہی جداگانہ انداز تھا، جو عراق میں بہت مقبول تھا۔ نازک نے ان سے چھ سال تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۴۹ء میں فارغ التحصیل ہوگئیں۔ انھوں نے کبھی لوگوں کے سامنے یہ ساز نہیں بجایا۔ لیکن امریکا کی وسکونسن یونیورسٹی میں منعقد ہونے والے طلبہ کی ایک نشست میں انھوں نے اپنے فن کا مظاہرہ کیا۔ اس کے علاوہ انھیں پینٹنگ

کا بھی شوق تھا جو اُن کے بعض قصائد میں واضح نظر آتا ہے۔ ان تمام چیزوں کے ساتھ ساتھ انھوں نے بعض انگریزی قصائد کا عربی زبان میں شعری ترجمہ بھی کیا ہے۔

اس کے علاوہ انھیں زبانیں سیکھنے کا بھی بہت شوق تھا۔ انھوں نے ۱۹۴۲ء میں لاطینی زبان سیکھنے شروع کی جو ان کے نصاب میں شامل نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے پرنسپل سے خصوصی درخواست کی کہ انھیں دوسری کلاس میں بیٹھنے کی اجازت دے دی جائے۔ پرنسپل نے ان کی اس خواہش کا احترام کیا اور انھیں لاطینی زبان سیکھنے کی اجازت مل گئی۔ اسی دوران وہ لاطینی شاعر "کاتولوس" سے بہت متاثر ہوئیں اور اس کے بہت سے قصائد انھوں نے زبانی یاد کرلیے۔

۱۹۴۹ء میں انھوں نے فرانسیسی زبان اپنے چھوٹے بھائی کے ساتھ بہت جوش وخروش سے پڑھنا شروع کی۔ اس کے بعد بغیر کسی اُستاد کی مدد کے وہ چند سال تک یہ زبان سیکھتی رہیں۔ ۱۹۵۴ء میں المعہد العراقی میں داخل ہوئیں اور وہاں انھوں نے موپاساں، مولییر، اور الفونس دودیہ کو پڑھا۔ اسی دوران انھوں نے فرانسیسی شاعری، قصہ، نقد اور فلسفے کی بہت سی کتابیں جمع کرلیں جو ایک چھوٹی موٹی لائبریری کی شکل میں ہوگئیں۔ نازک الملائکہ خود اس بات کا اعتراف کرتی ہیں کہ ان کا فرانسیسی زبان کا لہجہ اچھا نہیں ہے کیوں کہ انھوں نے بغیر کسی استاد کی مدد کے یہ زبان سیکھی ہے۔ لہجے کی غلطیاں نکالنے اور فرانس جانے کا موقع بھی انھیں نہیں ملا۔ جس کا انھیں تاحیات افسوس رہے گا۔

انھوں نے انگریزی زبان وادب کا بھی بہت گہرا مطالعہ کیا ہے اور شیکسپیر کی شاعری اور ڈرامہ "حلم لیلۃ صیف" Summer night Dream کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے بائرن اور شیلی کی شاعری کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ ۱۹۵۰ء میں انھوں نے برٹش انسٹی ٹیوٹ بغداد میں انگریزی ادب میں داخلہ لیا۔ اسی سال کے آخر میں وہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے امریکہ گئیں اور انھیں روکفلر اسکالرشپ سے نوازا گیا اور ان کو پرنسٹن یونیورسٹی میں پڑھنے کے لیے بھیجا گیا۔ وہ یونیورسٹی صرف لڑکوں کے لیے مخصوص تھی۔ لیکن نازک وہ پہلی خاتون تھیں جنھوں نے اس یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ اپنے قیام کے دوران نازک نے امریکہ کے مشہور و معروف تنقید نگاروں رچرڈ بلیکمور، ایلن داؤنسر، دیلمور سوارتز، ایلن ینت اور دوناستاوفر کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔

۱۹۵۱ء میں امریکہ سے واپس عراق آگئیں اور ادبی تنقید اور نثر نگاری میں مصروف ہوگئیں۔

۱۹۵۲ء میں انھوں نے بغداد میں خواتین کی ایک تنظیم میں " المرأة بين السلبية والاخلاق " کے نام سے ایک مقالہ پڑھا۔ اس میں انھوں نے عورتوں کی حالتِ زار پر پُرزور تنقید کی۔ اور اس بات پر زور دیا کہ عورتوں کو جمود و تعطّل سے آزاد کرانا چاہیے۔ اور ان کو بھی وہی حقوق ملنے چاہئیں جو دوسرے عوام کو حاصل ہیں۔ اس پر بغداد کے علمی و ادبی حلقوں میں ایک ہنگامہ برپا ہوگیا۔ اور بہت دنوں تک یہ مقالہ عوام و خواص میں موضوعِ بحث بنا رہا۔ اور بعد میں بیروت سے شائع ہونے والے ایک رسالہ " الآداب " میں شائع کیا گیا۔

۱۹۵۳ء میں نازک کو اپنی زندگی کی سب سے تلخ حقیقت سے دوچار ہونا پڑا اور وہ تھی ان کی ماں کی وفات۔ جیسا کہ پہلے بھی تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ ان کی والدہ ایک بہت مہلک مرض میں مبتلا ہوئیں۔ ڈاکٹروں نے آپریشن تجویز کیا۔ نازک الملائکہ ان کو لے کر تنہا لندن گئیں۔ آپریشن کے فوراً بعد ان کا انتقال ہوگیا۔ نازک پر ان کی موت کا بہت اثر ہوا۔ وہ نہ صرف ان کی ماں تھیں بلکہ ان کی استاد، غم گسار، مُربّی اور دوست بھی تھیں۔ نازک کو اس غریب الوطنی میں تمام آخری رسومات اکیلے ہی ادا کرنی پڑیں اور انھیں خالی ہاتھ ہی عراق واپس لوٹنا پڑا۔ وہ خود ایک جگہ لکھتی ہیں کہ اس حادثے کے بعد وہ مہینوں پوری طرح سو بھی نہیں سکیں۔ یہ خوش نصیبی ہی کہیے کہ ان کو اس غم کو بُھلانے میں مدیرية البعثات العراقية نے بہت مدد کی اور انھیں دوبارہ امریکہ اعلیٰ تعلیم کے لیے بھیجا۔ وہاں وسکونسن یونیورسٹی میں انھوں نے ادب کا تقابلی مطالعہ کرنا شروع کیا۔

امریکہ سے واپسی کے بعد انھوں نے دمشق میں دوسری عرب ادباء کی کانفرنس میں شرکت کی۔

۱۹۵۸ء میں ۱۴؍جولائی کو عراق میں ایک انقلاب رونما ہوا۔ جس کے گہرے نقوش تا حیات ان کے دل پر باقی رہے۔

۱۹۶۰ء میں بیروت میں ایلیا ابو ماضی کی یاد میں منعقد ہونے والے ایک تعزیتی جلسے میں شرکت کی۔ اور اسی سال بغداد کی كلية التربية نے ان کا اپنے یہاں اُستاد کی حیثیت سے تقرّر کیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ ادبی و ثقافتی کانفرنسوں میں شرکت کرتی رہیں۔ ان میں اہم مؤتمر الكتاب

الآسیویین والافریقیین فی القاہرۃ" اور "موتمر الدراسات العربیۃ فی بیروت" بہت
مشہور ہیں۔

بیسویں صدی کی چھٹی دہائی میں ان کی شادی ڈاکٹر عبدالہادی محبوبہ سے ہوگئی، جو بصرہ یونیورسٹی
کے پہلے چانسلر تھے۔ ۱۹۶۴ء میں وہ اپنے شوہر کے ساتھ بصرہ یونیورسٹی کے نائب چانسلر پھر بصرہ یونیورسٹی
کے چانسلر کی حیثیت سے مقرر کیے گئے۔ اور نازک الملائکہ بغداد یونیورسٹی کی کلیۃ الآداب میں شعبۂ
زبان و ادب کی صدر مقرر کی گئیں۔

۱۹۶۵ء میں وہ قاہرہ گئیں جہاں انھوں نے عربی زبان و ادب اور تنقید کے موضوع پر متعدد
لکچر دیے۔ یہ تمام مقالات ایک کتاب کی شکل میں چھپے ہیں جو "شعر علی محمود طہٰ" کے نام سے مشہور ہے۔
اس کے بعد وہ کویت یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر کی گئیں، جہاں ایک عرصے تک انھوں نے علمی
ادبی خدمات انجام دیں۔ اس عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ بغداد یونیورسٹی میں کچھ عرصے
تک وزیٹنگ پروفیسر رہیں۔ چند سال پہلے ان پر فالج کا اثر ہوا اور ابھی تک وہ اس کے اثرات سے نجات
نہیں پاسکیں اور اس طرح عربی زبان و ادب کے اُفق پر طلوع ہونے والے اس تابندہ ستارے کی
چمک مدھم پڑ گئی۔

محمد اقبال حسین ندوی

اندلس میں عربی نثرنگاری

۳

انشاء پردازی اور مکتوب نگاری نئے دور میں

العقد الفرید کے بعد چوتھی صدی ہجری میں کوئی ایسی تصنیف نہیں ملتی جو افکار و خیالات اور علوم و معارف کا خزانہ ہو۔ اس میں فکری غذا اور وجدان کی ترجمانی ہو، اور اس میں عقلی و فکری ترقی کی علامت موجود ہو، لیکن اس دور میں مکتوب نگاری کے فن نے کافی ترقی کی، مشرق میں ابن العمید نے خطوط نگاری کے جس طرز ادا اور اسلوب کو ایجاد کیا، اس کا اثر شرق کے مقابلے میں اندلس میں بھی کم نہیں پڑا۔ بلکہ فنکاری اور صنعت گری کے اعتبار سے کچھ زیادہ ہی اثر ہوا۔ اور اس میں بھی اضافہ ہی ہوا۔

جب حکمراں طبقے کے درباروں میں "حجابت" اور "دیوان الکتاب" کے محکمے قائم کیے گئے تو ان محکموں سے وہی افراد وابستہ کیے جانے لگے جو انشاء پردازی کے فن میں باکمال سمجھے جاتے تھے۔ انھوں نے اپنی انشاء پردازی کی غیرمعمولی صلاحیت کے اظہار کے لیے اس فن میں زیادہ سے زیادہ محاسن اور رنگ جمال پیدا کرنے کی کوشش کی، فنکاری اور صنعت گری میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی طرف توجہ دی، جس کے نتیجے میں یہ فن تصنع کے دائرے میں داخل ہوگیا۔

لیکن ان مکتوب نگاروں کے خطوط اور تحریروں میں اس دور کی عکاسی موجود ہے، گویا کہ وہ مکتوبات اس عہد کی زندگی کا آئینہ ہیں، مال و دولت کی فراوانی کی وجہ سے معاشرے میں جو تہذیب

ثقافت میں تصنع پیدا ہوتا ہے اور زندگی میں رنگ آمیزی و مبالغہ آرائی خوبصورت انداز اور حسین اسلوب میں نظر آتی ہے۔ اس کی پوری تصویر مکتوبات میں نظر آتی ہے ـــ ان مکتوبات میں ادبار و شعراء کی زندگی کے وہ مشاہدات بھی شامل ہیں جو شعر کے اوزان اور عروض و قوافی کی پابندیوں میں بیان نہیں کیے جا سکتے ہیں، زندگی کے مشاہدات سے جو تاثرات وخیالات پیدا ہوتے تھے، ذہن و فکر کے پردے پر وجدان و احساس کا جمالیاتی عنصر اور تجربات کے گہرے نقوش ابھرتے تھے وہ ان نثر پاروں میں موجود ہیں، زبان و اسلوب کا پیرایۂ بیان اس طرح اپنایا گیا ہے۔ وزن و قافیہ سے خالی شاعری معلوم ہوتی ہے۔ سجع، جناس، طباق، مقابلہ، ازدواج، محسنات، امثال، تاریخی اشارات اور تلمیحات کے برمحل استعمال سے شاعری کا گمان ہوتا ہے، مصطفیٰ شکعہ نے تحریر کیا:

"مکتوب نگاروں اور انشاء پردازوں نے نثر میں نظم و نثر کے جوہر کو اس خوبی سے سجایا ہے کہ دونوں میں یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔" (الادب الاندلسی، صفحہ ۵۶۹)

ان مکتوبات نگاروں میں خالص نثر نگار بھی ہیں اور شعراء بھی ہیں ـــ خاص طور سے جنھوں نے نظم و نثر دونوں میدانوں میں طبع آزمائی کی ہے اور عربی زبان و ادب کی تاریخ میں جن کی خدمات آج بھی تابناک اور روشن ہیں، بیک وقت شاعر بھی ہیں اور نثر نگار بھی۔ ہم ان شخصیات کے کارناموں کا جب جائزہ لیتے ہیں تو مشرق اور اندلس کی شخصیات میں یہ فرق بخوبی محسوس ہوتا ہے کہ مشرقی ادباء جنھوں نے نثر نگاری میں اپنی گراں قدر خدمات پیش کیں، شعر میں وہ کمال فن نہیں دکھا سکے ہیں۔ ان کے اشعار میں شعریت، نغمگی اور موسیقیت کی کمی محسوس ہوتی ہے، جیسے ابوالفضل بن ابن العمید، الصاحب بن عباد، ابوبکر خوارزمی، بدیع الزماں ہمدانی اور آخری دور کے ادباء میں القاضی الفاضل اور عماد اصفہانی کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان کی نثری خدمات، شعری خدمات سے زیادہ ممتاز ہیں۔ ـــ لیکن اندلس میں ابن زیدون، ابن شہید، ابن حزم، ابوحفص بن برد، ابن دراج قسطلی اور لسان الدین الخطیب نے جتنی اچھی شاعری کی ہے اور شاعری کے میدان میں فن کا کمال دکھایا ہے، نثر نگاری میں بھی اس قدر کمال فن کا اظہار کیا ہے اور ان کی نثر بھی اتنی ہی خوبصورت اور دل کش ہے ـــ اس لیے اندلسی ادباء کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ نظم و نثر دونوں پر یکساں طور پر قادر ہیں۔ یہ بات مشرقی ادباء کو حاصل نہیں ہے۔ اس بنیاد پر ان اندلسی ادباء کی شخصیت زیادہ ممتاز ہے اور ان کو فوقیت

حاصل ہے۔ (الادب الاندلس، صفحات ۵۶۹-۵۷۰)

اندلس کی سرزمین پر ابن برد، ابن زیدون، ابن شہید، ابن دراج اور لسان الدین الخطیب کے مکتوبات و رسائل اپنی انشاء پردازی، اسلوب کے بانکپن اور فن میں مشرقی ادباء ابن العمید اور الصاحب بن عباد کی تحریروں کے ہم پلّہ ہے، اگرچہ اندلس کے فن میں کوئی امتیازی فرق نہیں ہے، دونوں ایک دوسرے کا عکس معلوم ہوتے ہیں اور مکتوب نگاری و انشاء پردازی کے میدانوں میں خواہ نجی رسائل ہوں یا سرکاری خطوط، فنّی اعتبار سے یکساں ہیں۔ مصطفےٰ شکعہ نے تحریر کیا:

"اندلسی سرکاری خطوط میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی ہے بلکہ مشرق کی ہمنوائی کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ وقت کی رفتار نے بھی اس کی ہیئت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی، اور نہ ہی گردشِ زمانہ نے اس کے اسلوب اور شکل و صورت میں کوئی تبدیلی پیدا کی، بلکہ اندلسی ادباء مشرق کی پیروی کرتے رہے۔ طرزِ تحریر اور اسلوب میں اس کے نقشِ قدم پر چلتے رہے، تصنّع، سجع اور جناس کے اس طرح پابند رہے جس طرح اہلِ مشرق۔ القاضی الفاضل کے اسلوب سے معمولی انحراف بھی نظر نہیں آتا ہے۔"

(الادب الاندلس، صفحہ ۵۷۳)

لسان الدین ابن الخطیب اور دوسروں کی تحریروں سے اس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اس نے غنی باللہ کی طرف سے منصور بن ناصر کے نام جو خط تحریر کیا تھا۔ سجع، صنعت لفظی اور مشرقی طرزِ تحریر کی تقلید کی بہترین مثال ہے۔ حمد و ثناء کے بعد اس نے جو تمہید تحریر کی ہے اس میں مسلسل چوبیس مسجع جملے میں ایک حرف روی کا استعمال ہے۔ اس سے تصنّع لفظی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ تحمید اور دعائیہ جملے عبد الحمید الکاتب کے پُر رونق اسلوب کی اتباع ہے، پُر تکلف اسلوب بدیع الزماں ہمدانی اور القاضی الفاضل کی یادگار ہے۔

نجی خطوط میں بھی اسی اسلوب کی پیروی کی گئی ہے۔ ابو المغیرہ عبد الوہاب بن حزم (متوفی ۴۳۸ھ) جو ابن حزم فقیہ ادیب کے علاوہ دوسری شخصیت ہے، اس نے بدیع الزماں ہمدانی کے ایک مکتوب کی پوری نقّالی کی ہے، دونوں کے مکاتیب کے اسلوب، طرزِ تحریر، انداز بیان یہاں تک کہ موضوع میں بھی یکسانیت ہے۔

نجی خطوط نگاری میں ابن زیدون کو بڑی مہارت تھی، ابن زیدون گرچہ بحیثیت شاعر مشہور ہے، لیکن انشا پردازی میں امتیازی مقام کا حامل ہے، خاص طور سے اس کے مکتوبات انشا پردازی کی بہترین مثال ہیں۔ ابن زیدون کا وہ خط جو اس نے جیل سے فرار ہونے کے بعد اپنے ایک دوست کی شکایت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے اس میں بدیع الزماں ہمدانی کی چھاپ موجود ہے ــــ لیکن بعض ناقدوں کی رائے ہے کہ ابن زیدون نے نثر نگاری میں صرف بدیع الزماں ہمدانی کی شاگردی اختیار نہیں کی ہے بلکہ اس نے مشرق کے دوسرے نابغۂ روزگار اہلِ قلم کے اسلوب کی بھی اتباع کی ہے، اور اسلوب کو زیادہ شگفتہ، شیریں اور دل کش بنایا ہے، اس لیے کہ وہ ایک باکمال ادیب تھا اس میں فطری صلاحیت تھی، اس کا مطالعہ وسیع تھا، اس میں فکر کی گہرائی تھی، طبیعت میں جدّت بھی تھی، تخلیقی قوت وصلاحیت کا مالک تھا، اس لیے اس کی نثر میں دوسروں سے خوشہ چینی کے باوجود ایک ایسی انفرادیت ہے جس میں اس کی فنی قدرت پوری طرح نمایاں ہے۔ ابن زیدون کی جودت طبع اور غیر معمولی قادر الکلامی کا اندازہ لگانے کے لیے اس کے دو خطوط کا مطالعہ کافی ہے۔ ایک خط جس کا موضوع ہزل اور تضحیک ہے اور اس کو اپنی محبوبہ ولّادہ کے الفاظ میں اظہارِ محبّت کا مذاق اڑاتے ہوئے وزیر احمد بن عبدوس کے نام تحریر کیا ہے جو ابن زیدون کا رقیب تھا۔ اس کے برخلاف دوسرا خط نہایت سنجیدہ موضوع پر مشتمل ہے، قید خانہ سے ابوحزم کے نام رحم کی درخواست اور معافی و درگذر کی التجا کرتے ہوئے لکھا ہے۔ دونوں خطوط میں موقع محل کی مناسبت سے اس نے جو عبارت آرائی کی ہے، موضوع کی رعایت سے الفاظ و معانی کے جو نگینے سجائے ہیں اس سے اس کی وسیع ثقافت، معلومات کی وسعت اور نثر نگاری کے فن پر مہارت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس لیے شوقی ضیف نے تحریر کیا کہ ابن زیدون کا شمار اندلس کے صف اوّل کے ادبا میں کیا جاتا ہے۔

(الفن و مذاھبہ فی النثر العربی، صفحہ ۳۳۱)

علمی و ادبی تحریریں

جن اہلِ علم اور ادبا نے شعر و ادب کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے اور اس موضوع کی طرف خاص طور سے توجہ دی ہے ان میں حزم (متوفی ۴۵۶ھ) کا نام سرِفہرست ہے اور ایک دوسری

شخصیت اسماعیل بن محمد شقندی کی ہے۔

ابن حزم اندلس کے متمول اور صاحب جاہ خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اپنے علم و فضل کی وجہ سے بہت مشہور ہوا۔ وہ ایک فقیہ کی حیثیت سے معروف ہوئے لیکن اس کی علمی و ادبی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مختلف موضوعات پر تقریباً چار سو کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں الفصل فی الملل والنحل، الاحکام لاصول الاحکام، جمہرۃ الاصناف، الناسخ والمنسوخ، المحلی اور طوق الحمامۃ جیسی کتابیں کافی مشہور ہیں۔ تفصیلات کے لیے ابو محمد زہرہ کی کتاب ابن حزم ملاحظہ فرمائیں۔

ابن حزم کی وہ تصنیف جو بیان فضل الاندلس وذکر علماء کے نام سے مشہور ہے، اس میں اس نے اندلس کی ادبی خدمات کا تذکرہ کیا ہے اور مشرق کے مقابلے میں اندلسی علماء و ادباء کی خدمات کی برتری ثابت کی ہے۔ عام طور پر اہل مشرق اندلس کی علمی و ادبی خدمات کو کمتر محسوس کرتے تھے اور اس کا اظہار کرتے تھے، اہل اندلس کی ادبی خدمات کی عظمت کو ثابت کرنے کے لیے وہاں کے اہل علم نے کتابیں تالیف کیں اور ان کا جواب دیا۔ اہل اندلس کو اپنے وطن کے حسن و جمال کے ساتھ علمی و ادبی خدمات پر بھی ناز تھا۔ اس کا اظہار انھوں نے مختلف انداز میں کیا۔ ابن حزم کی یہ معروف تصنیف اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس موضوع پر بہترین نمونہ ہے۔

ابن حزم کی تصنیف بیان فضل الاندلس وذکر علماء جو مکتوب کی شکل میں ہے، دراصل ابوالمغیرہ عبدالوہاب ایک قیروانی عالم کے رسالہ تقصیر اھل الاندلس فی تخلیہ اخبار علمائھم و ماثر فضلھم وسیر ملوکھم کے جواب میں ہے۔ ابوالمغیرہ نے اہل اندلس کے علم و فضل، علماء، ادباء اور حکمرانوں کی کمتری ثابت کی تھی، اس کے جواب میں ابن حزم کے اپنے رسالہ میں اندلس کے علماء، و ادباء کی تصنیفات اور ان کی خوبیوں پر تفصیلی بحث کی۔ اسلوب اور زبان و بیان پر بھی روشنی ڈالی، اندلس کی علمی و ادبی تاریخ کو سمجھنے کے لیے یہ رسالہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔

اسماعیل بن محمد شقندی نے بھی ابویحییٰ ابن معلم سے مناظرے کے بعد ایک رسالہ تحریر کیا۔ اس نے شمالی افریقہ کے بربر قوم کے مقابلے میں اہل اندلس کی علمی و ادبی خدمات پر سیر حاصل بحث کی۔ اور ان کی برتری ثابت کی۔ (مجموعۃ رسائل فضائل الاندلس واھلھا اور نفح الطیب ۱۴۷/۴

میں اس رسالہ کا متن ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

قصّہ اور فنّی و تخلیقی ادب

اندلسی ادب میں قصّہ کی طرف بہت کم توجہ دی گئی، لیکن تخلیقی ادب کی شکل میں جو چند قصّے وجود میں آئے، وہ زبان و ادب کے اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ ان میں جدید قصّہ نگاری کے عناصر تو تلاش نہیں کیے جا سکتے ہیں، لیکن تخلیقی ادب کی حیثیت سے کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان قصّوں میں ابوعامر بن شہید کے التوابع والزوابع نے شہرت حاصل کی ہے۔ اس کا بیشتر حصّہ ضائع ہو گیا ہے۔ ابن بسام نے اپنی کتاب الذخیرۃ میں جس قدر محفوظ کر دیا ہے وہ بھی قابلِ قدر ہے اور اندلسی ادب میں گرانقدر اضافہ ہے۔

رسالۃ التوابع والزوابع

کوئی بھی قصّہ ہو اس کے وجود میں آنے کا سبب معاشرتی اور اجتماعی مسائل ہوتے ہیں یا فنکار کی شخصیت کا اظہار اس کا سبب بنتا ہے، بدیع الزماں کے مقامات میں معاشرتی اور اجتماعی زندگی کی تصویر کشی کو موضوع بنایا گیا ہے، لیکن التوابع والزوابع کے وجود میں آنے کا سبب اور موضوع ابن شہید کی ذات اور شخصیت ہے۔ اپنی ذات کے اظہار کے لیے ہی اس نے یہ خیالی قصّہ تحریر کیا۔ ابن شہید ایک بڑا شاعر تھا اور ایک نثر نگار بھی۔ اسے ایک عظیم شاعر اور ادیب ہونے کا احساس تھا اور واقعہ بھی تھا۔ لیکن اس کے معاصرین ادباء اور ناقدوں نے اسے اہمیت نہیں دی اور اس کے فن کی قدر بھی نہیں کی، بلکہ اس کے فنی مرتبے کی تحقیر کی۔ یہ باتیں ابن شہید جیسے تخلیقی صلاحیت کے ادیب و شاعر پر بہت گراں گزریں اور اس کے لیے ناقابلِ برداشت ثابت ہوئیں تو اس نے ادب کے میدان میں اپنی عظمت ور شعراء و ادباء میں اپنے فن کے اعلیٰ معیار کو ثابت کرنے کے لیے ایک خیالی قصّہ تحریر کیا۔ اور اس کا ام التوابع والزوابع رکھا۔ اسی مناسبت سے اس نے قصّہ کا نام رکھا کہ اس نے قصّے کو ایک ڈرامہ کی شکل میں جن کی دنیا میں پیش کیا۔ اس کے تمام کردار شیاطین میں سے ہیں، توابع جمع ہے تابع یا ابعۃ کی، اور اس سے مراد جن ہے۔ اس لیے کہ وہ انسان کی ہر اس جگہ اتباع کرتے ہیں جہاں انسان

جاتا ہے۔ زوابع جمع ہے زوبعۃ کی۔ اس سے مراد شیطان ہے یا شیطان کا سردار سمجھا جاتا ہے۔
ابن شہید نے اپنے کو ابوبکر کی کنیت سے موسوم کیا ہے اور قصّہ کی ابتدا اس طرح کی ہے۔
ابوبکر جنّات کی سرزمین پر جاتا ہے جو عالم خیال میں ہے۔ وہاں پر وہ اپنے علم و فضل کا اظہار کرتا ہے۔
اپنی غیر معمولی قابلیت وصلاحیت کا چرچا کرتا ہے اور اپنے شعر و ادب کے نمونے پیش کرتا ہے اور
اس انداز سے اپنے فن کو بیان کرتا ہے کہ ایسا ادب کوئی انسان پیش نہیں کر سکتا ہے اور ایسے
اعلیٰ فن پر کوئی انسان قادر نہیں ہو سکتا ہے۔ اس عالم خیال میں مشرق و اندلس کے تمام نامور
شعراء و ادباء کے نمائندے توابع جمع ہوتے ہیں۔ مثلاً نثر نگاروں میں عبدالحمید الکاتب، جاحظ اور
بدیع الزماں ہمدانی کے توابع ان میں سے ہر ایک کے کلام کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر
ایک کے بعد ابن شہید اپنا ادبی شہ پارہ پیش کرتا ہے اسی طرح نامور شعراء کے کلام ان کے توابع
پیش کرتے ہیں اور ابن شہید اپنا شعر کہتا ہے توابع و زوابع کہتے ہیں کہ ابن شہید کا شعر و ادب سب
پر فوقیت رکھتا ہے اور سب ہی کہتے ہیں کہ ابن شہید نادر الکلام شاعر اور بلیغ ادیب ہے۔ (زکی مبارک؛
النثر الفنی ۱/۲۶۱، شوقی ضیف، الفن و مذاہبہ فی النثر العربی، صفحہ ۳۲۳)

رسالۃ التوابع والزوابع اور رسالۃ الغفران

ابن حزم کی رسالۃ التوابع والزوابع اور ابوالعلاء المعری کی رسالۃ الغفران دونوں میں قصّہ کے
پیرائے میں ادبی مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ دونوں نے اپنے ڈرامے کے لیے اس دنیا کے علاوہ دوسری
دنیا کا انتخاب کیا ہے۔ دونوں تصانیف میں فرق صرف یہ ہے کہ ابوالعلاء المعری نے جنّت و جہنّم میں
اپنا عالمِ تخیل سجایا ہے اور ابن شہید نے جنّات کی دنیا میں — اس کے علاوہ ابوالعلاء معری نے
زیادہ اہمیت فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دینی مسائل کو دی ہے، ساتھ ہی ادبی مسائل کو بھی زیرِ بحث لایا
ہے۔ ابن شہید نے ادب اور اسلوب کے مسائل کی طرف زیادہ توجہ دی ہے۔ لیکن دونوں میں عالمِ
خیال اور مباحث میں قدرِ اشتراک ہے۔
اب سوال یہ ہے کہ دونوں میں ایک گونہ مشابہت ہے تو کیا کسی نے کسی سے متاثر ہو کر
کتاب لکھی ہے؟

احمد حنیف کی رائے ہے:

"شاید ابن شہید نے ابوالعلاء المعری کی تقلید کی ہے، اس لیے کہ دونوں کا تعلق ایک ہی عہد سے ہے۔ اور اس لیے بھی ابوالعلاء المعری کی شہرت مشرق و مغرب میں یکساں تھی اور اہل اندلس ہر ایک چیز میں اہل مشرق کی تقلید کرتے تھے۔"

(بلاغۃ العرب فی الاندلس، صفحہ ۴۸)

لیکن زکی مبارک اور احمد ہیکل نے یہ ثابت کیا ہے کہ احمد حنیف کی رائے صحیح نہیں ہے۔ تاریخی جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن شہید نے ۴۱۴ھ تک رسالۃ التوابع والزوابع کی تکمیل کرلی تھی اور جب کہ ابوالعلاء المعری نے ابن القارح کا رسالہ جو تقریباً ۴۲۱ھ میں لکھا گیا، اس کے جواب میں ۴۲۴ھ میں لکھا، اور اس وقت تک ابن شہید کا رسالہ مشرق تک پہنچ چکا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوالعلاء المعری نے ابن شہید سے تاثر قبول کیا ہے — یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اہل اندلس نے ہر ایک چیز میں مشرق کی تقلید کی ہے، ہر ایک چیز میں علمی تحقیق سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے۔

ناقدوں کی رائے ہے کہ المعری نے جنت و جہنم کا تصور معراج کے واقعے سے لیا اور ادبی مباحثہ کا تصور ابن شہید کی کتاب سے اخذ کیا۔

دانتے

بعض محققین کی رائے ہے کہ ابن شہید سے ابوالعلاء المعری اور اس سے دانتے نے اثر قبول کیا۔ دانتے کے سلسلے میں کہا گیا کہ اس نے LA DIVINE COMEDIA ابوالعلاء المعری کے رسالۃ الغفران سے متاثر ہوکر ہی تحریر کیا۔ ایک اسپینی مستشرق میجل اسین بلاثیوس (Minguiel Asin Palacois) نے اس پر تفصیل سے تحقیق کی ہے۔ اس کے علاوہ البستانی نے الیاذہ کے ترجمے کے مقدمہ میں بھی اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے۔ اور جرجی زیدان نے بھی تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ ۲/۲۶۲ میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ واقعہ معراج کی تفصیلات مفسرین نے تحریر کی ہیں۔ متصوف فلاسفہ نے جو نظریات پیش کیے ہیں اور رسالۃ الغفران میں جو کچھ کہا گیا ہے دانتے نے ان سے بھرپور استفادہ

کیا ہے اور اپنی کامیڈی کو تربیت دینے میں فکری اساس کے طور پر کام لیا ہے۔

ابن شہید کی رسالۃ التوابع والزوابع کے اسلوب میں عربی نثر نگاری کے تدریجی ارتقا کی مثال ملتی ہے۔ اس لیے کہ تمام ادبا کی نمایندگی کا لحاظ کرتے ہوئے اس نے ان کے اسلوب کی مثال پیش کی ہے، اس سے ابن شہید کی نثر نگاری پر قدرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ بیک وقت جاحظ، ابن العمید اور بدیع الزماں ہمدانی سب کے اسلوب کا خاکہ پیش کرتا ہے یہ اس کی انشا پردازی اور فنی نثر نگاری پر عبور و مہارت کی دلیل ہے، اور اس کے ایک بلند پایہ ادیب ہونے کا ثبوت ہے۔

ابن شہید نے مختلف ادبا و شعرا کے کلام پر تبصرہ کیا ہے اس کے محاسن و معائب پر روشنی ڈالی ہے اس سے اس کی تنقیدی بصیرت بھی سامنے آتی ہے اور تنقیدی فکر بھی واضح ہوتی ہے۔

ابن حزم — طوق الحمامۃ

ابن حزم ایک عالم، فقیہ، ادیب، مورخ، شاعر اور ناقد تھا۔ ادبی خصوصیات اس کی بیشتر تحریروں میں موجود ہے، لیکن تخلیقی ادب کی حیثیت سے اس کی کتاب طوق الحمامۃ کو منفرد مقام حاصل ہے۔ کتاب کا پورا نام طوق الحمامۃ فی الألفۃ والآلاف ہے۔

کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے کہ اس کا موضوع "محبت" ہے جس کا تعلق انسان کی نفسیات، اس کے جذبات اور احساسات سے ہے، مصنف نے تجربات، مشاہدات، نفسیاتی تحلیل اور نتائج پر مبنی افکار و خیالات سے اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے، اس سے قبل اس موضوع پر ابوداؤد اصفہانی نے الزہرۃ اور ابن فرج اندلسی نے الحدائق جیسی کتابیں تصنیف کیں۔

ابن حزم ایک فقیہ تھے اور ایک فقیہ سے اس موضوع پر اس قدر تفصیل اور باریک بینی کے ساتھ گفتگو کی امید نہیں کی جاسکتی تھی، لیکن ابن حزم نے جس ماحول میں پرورش پائی تھی اور اس وقت کی اندلس کی معاشرتی زندگی جس طرح کی تھی، اس میں اس نے غیر معمولی ذہانت اور تجربات کی بنیاد پر قریب سے مشاہدہ اور تجزیہ کیا تھا۔ فطری طور پر قابلِ اعتماد اور جری طبیعت نے اس موضوع پر لکھنے سے اسے باز نہیں رکھا بلکہ اندلسی ادب میں ایک گونہ اضافہ کرنے پر اسے فخر تھا، اس سلسلے میں اس نے کسی تنقید کی پروا نہیں

کی۔ فقیہ ہونے کی حیثیت سے اپنی کسی ثقاہت کا لحاظ نہیں کیا بلکہ ظاہری مذہب سے ربط رکھنے کی وجہ سے اپنی جرأت کا ثبوت دیا۔

ابن حزم نے یہ کتاب ایک سائل کے جواب میں تحریر کی، سائل نے ابن حزم سے درخواست کی کہ محبت، محبت کی خوبیاں، اسباب، نشیب و فراز اور محبت کی جملہ صفات اور تمام پہلوؤں پر ایک رسالہ لکھیں، باوجودیکہ ابن حزم کی شہرت ایک فقیہ کی حیثیت سے تھی، لیکن کسی فقیہ کا محبت جیسے دلگداز اور دلسوز موضوع پر لکھنے کے لیے کہنا ایک تعجب کی بات ہے۔ بہرحال یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابن حزم نے کسی کی التجا پر ہی یہ کتاب لکھی، چونکہ اس نے کتاب کی ابتدا میں کتاب لکھنے کی وجوہات پر اس طرح روشنی ڈالی ہے ـــ اس نے محبت کی تمام جزئیات، راہِ محبت، اقسامِ محبت اور انجامِ محبت پر جس انداز سے گفتگو کی ہے وہ ابن حزم کے عظیم تجرباتی، مشاہداتی اور تجزیاتی گہرائی کا ثبوت ہے۔ اس نے کتاب کا خاکہ شروع میں جس طرح بیان کیا ہے، اس سے کتاب کی جامعیت اور موضوع کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔

ابن حزم نے کتاب کو تیس ابواب میں تقسیم کیا ہے، اس میں محبت کی ابتدا، تاریخ وارتقاء، محبت کی اقسام، مراتب، اس کی لذت و سرور، حزن و الم اور محبت کے دلنواز و دلخراش پہلوؤں پر گفتگو کی ہے، ہر ایک باب میں ایک موضوع کو زیرِ بحث لایا گیا ہے، اس میں اس موضوع کا تعارف اور اس کی تحلیل و تعلیل کی گئی ہے۔ محبت کی نرم و گرم اور پُرکیف جزئیات کا جس انداز میں بیان کیا گیا ہے اس کا تعلق ابن حزم کے ذاتی تجربات کے علاوہ اس دور کے اندلس کی معاشرتی زندگی اور ماحول و معاشرے سے ہے۔ حدیثِ دل میں اس دور کی داستانِ حیات اور تصویرِ زندگی موجود ہے۔ ابنِ حزم نے محبت کے لہو کو گرمانے کے لیے اپنے اشعار سے گرمی پیدا کی ہے اور موضوع کو زیادہ پُرکیف اور پُر بہار بنا دیا ہے۔

ابن حزم نے ابواب کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ کتاب میں تیس ابواب ہیں ان میں سے دس ابواب محبت کی بنیاد اور اس کی حقیقت پر مبنی ہیں، پہلا باب محبت کی بنیاد اس کی حقیقت اور اس کی بنیادی روح پر مبنی ہے۔ دوسرے باب میں محبت کی علامتوں پر گفتگو کی گئی ہے، تیسرا باب خواب میں نظر آئے اور ملاقات ہوگئی یعنی صرف خواب میں ملاقات سے محبت پیدا ہو جانے کے بیان میں ہے۔

چوتھے باب کا موضوع یہ ہے کہ تعریف سُن کر فریفتہ ہوجانا اور محبّت میں مبتلا ہوجانا۔ پانچویں باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح ایک ہی نظر میں محبّت ہو جاتی ہے۔ چھٹے باب میں محبت کی اس قسم پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ کس طرح طویل مراحل کے بعد محبّت پروان چڑھتی ہے۔ ساتویں باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح باتوں باتوں میں محبّت ہوجاتی ہے۔ آٹھویں باب میں اشاروں اشاروں میں محبّت ہو جانے کی تفصیل بتائی گئی ہے۔ نویں باب میں محبّت کرنے والوں میں مراسلت اور گرمجوشی پر گفتگو کی گئی ہے۔ دسویں باب میں دو محبّت کرنے والوں کے درمیان نامہ بر کی کیفیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اس کے بعد بارہ ابواب میں محبّت کی اچھی بُری باتوں اور اس کے دوسرے پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ ان میں سے پہلے باب میں معاون دوست کا بیان ہے۔ دوسرے باب میں وصل کی کیفیات کا ذکر ہے۔ تیسرے باب میں محبت کے سربستہ راز کا حال ہے۔ چوتھے باب میں رازِ محبّت کے افشا ہونے کا معاملہ ہے۔ پانچویں باب میں راہ محبّت میں قبول واقرار کا حال بیان کیا گیا ہے۔ چھٹے باب میں راہِ محبّت میں مخالفت اور قبول نہ کرنے کا ذکر ہے۔ ساتویں باب میں اس کا ذکر ہے کہ کسی ایک خوبی پر فریفتہ ہوجانا پھر دوسری باتوں کی وجہ سے منہ موڑلینا۔ آٹھوں باب میں راہِ محبّت میں صبر وقناعت اور چاہت کا ذکر ہے۔ نویں باب میں وفاداری کی تفصیل ہے۔ دسویں باب میں بیوفائی کے اسباب وانجام کی تفصیل ہے۔ گیارہویں باب میں راہِ محبت میں حُزن وملال اورغم واندوہ کے اسباب انجام کو بیان کیا گیا ہے۔ بارہویں باب میں محبّت کی ناکامی پر موت ہوجانے کے راز کی تفصیل ہے۔

اس کے بعد چھ ابواب میں راہِ محبّت کے مصائب وآلام کا ذکر ہے، پہلے میں ملامت کا بیان ہے، دوسرے باب میں رقیب کے کردار کی تفصیل ہے، تیسرے باب میں چغل خوری سے محبّت میں پیدا ہونے والے نتائج کا ذکر ہے، چوتھے باب میں محبّت میں ہجرو فراق کا حال ہے، پانچویں باب میں جُدائی کے احوال بیان کیے گئے ہیں اور چھٹے باب میں جدائی کے بعد محبّت کی یادوں کو فراموش کردینے اور دل کو تسلّی دینے کے مختلف انداز پر گفتگو کی گئی ہے۔

اخیر میں دوباب نہایت اہم ہیں۔ راہِ محبّت میں معصیت اور گناہ کے امکانات بیشتر ہیں اس لیے ان میں سے ایک باب میں معصیت اور گناہ کی قباحت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ معصیت

کس قدر بدترین چیز ہے اس سے نفرت پیدا کرنے اور دل میں قباحت پیدا کرنے کے لیے موثر اسلوب میں اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ ابن حزم نے ایک فقیہ کی حیثیت سے معصیت کے نتائج اور دُنیا و آخرت کی تباہی و بربادی پر دلنشین پیرائے میں گفتگو کی ہے۔ آخری باب میں عفّت، پاکیزگی اور پاک دامنی کی خوبیوں اور انسانی زندگی پر اس کے خوش گوار اثرات، دُنیا و آخرت کی کامیابی اور مسرت و شادمانی پر رقّت انگیز اسلوب میں قلم اُٹھایا ہے۔ اور ابن حزم نے خود تحریر کیا ہے کہ محبت کے متعلق ان تفصیلات پر گفتگو کرنے کے بعد اخیر میں اس نے معصیت اور گناہ کے المناک نتائج، عفّت اور پاکیزگی کے خوش کُن انجام پر اس لیے تفصیل سے تحریر کیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی اطاعت، اس کی خوشنودی اور نیکی پر انسان کو اُبھار سکے، نیک کاموں کی ترغیب اور بُرے کاموں سے منع کرنے کے حکم پر عمل کر سکے اور لوگوں کو نیک اعمال کی دعوت دے تاکہ دنیا سے بُرائی کا خاتمہ ہو۔ (طوق الحمامہ، صفحات ۱-۲)

ابن حزم نے طوق الحمامہ میں سادہ اسلوب اپنایا ہے، اس میں وہ تکلف نہیں ہے جو اس کے معاصرین کی تحریروں میں نظر آتا ہے بلکہ سادگی کے ساتھ حسن تعبیر، شگفتگی اور رعنائی پائی جاتی ہے، سادہ اسلوب میں نہایت لطیف رنگ آمیزی کی ہے، خوبصورت الفاظ اور دلکش انداز سے اسے سنوارا ہے، اس طرح سادگی میں حُسن کی دلآویزی پیدا کی ہے۔ لیکن اس اسلوب میں ابن حزم کی عقلیت اور دینی رجحان موجود ہے، فلسفہ اور منطق کی اصطلاحات بھی پائی جاتی ہیں، فلسفیانہ اندازِ فکر بھی جا بجا موجود ہے فقہی اور دینی اصطلاحات کا استعمال اسلوب میں ایک عام بات ہے۔

اس لحاظ سے ابن حزم کا اسلوب منفرد ہے کہ اس کے دور کے عام اسلوب سے مختلف ہے۔ اس دَور میں سادہ اسلوب کا استعمال غیر معمولی بات ہے جب کہ تمام اہلِ قلم کی تحریروں میں صنائع و بدائع کا استعمال اور تصنّع و تکلّف فن کاری سمجھی جاتی ہو۔ ابن حزم نے اندازِ بیان کو زیادہ شگفتہ بنانے کے لیے اشعار کا استعمال بھی کیا ہے، اس کا یہ شعری سرمایہ متوسط سے قدرے بہتر ہے، لیکن فن کے اعلیٰ معیار پر شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ابن طفیل — حیّ بن یقظان

ابن طفیل ایک فلسفی، طبیب، عالم، ادیب اور شاعر تھا، بہت کم ایسی شخصیات ہیں جن میں یہ تمام

خوبیاں بیک وقت اعلیٰ معیار پر پائی جاتی ہوں۔ بنیادی طور پر وہ فلسفی اور طبیب تھا، لیکن اس کی تحریریں گنجینۂ علوم وفنون ہیں، زبان واسلوب میں ایک اچھے نثرنگار کی آرائش وزیبائش اور دلنوازی و دلکشی ہے۔ فکروفن کے ساتھ سرور وانبساط اور بصیرت کی اعلیٰ مثال ہے۔ شعرگوئی اس کی طبیعت میں تھی اور فطری شاعر تھا۔

فلسفہ اور ادب ایک ساتھ جمع ہوجائیں یہ کم ہوتا ہے، اس لیے کہ فلسفہ کا تعلق خالص عقل سے ہے اور ادب کا تعلق تخیل کی بلند پروازی سے ہے۔ لیکن ابن طفیل نے دونوں کو خوبصورت اسلوب میں اپنے قصہ حیّ بن یقظان میں خوبی سے سمودیا ہے، فلسفے کی گہرائی، فکر کی وسعت، اعلیٰ ادب کی نیرنگی و دلآویزی اور شگفتگی کی آمیزش سے ایک قصہ کو فن کا درجہ عطا کیا ہے۔ اس قصہ میں ابن طفیل کے فن طب وجراحت سے متعلق بھرپور معلومات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

ابن طفیل ۴۹۴ھ میں غرناطہ سے قریب ایک جگہ وادیٔ آش میں پیدا ہوا۔ اس نے خاص طور سے ابن سینا سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ اور فن طب میں کمال حاصل کیا۔ سلطان ابویعقوب کا طبیب خاص اور وزیر بھی تھا۔ اپنے غیرمعمولی علمی کمالات، فلسفہ، طب اور ادب کے میدان میں اعلیٰ قابلیت وصلاحیت کی وجہ سے بہت مشہور ہوا۔ اس عظیم شخصیت کا انتقال ۵۸۱ھ میں مراکش میں ہوا۔ ابن طفیل نے ہی ابن رشد کو ابن رشد بنایا، جن کا فلسفہ بھی یورپ کی درس گاہوں کے نصاب تعلیم کا جزو ہے۔ (ابن الآبار القضاعی ـ المقتضب من کتاب تحفۃ القادم، صفحہ ۷۲)

ابن طفیل ایک مسلم فلسفی تھا۔ اشراقیت کے اثر کے باوجود اس کی تحریروں میں فکرِ اسلام کی گہری چھاپ تھی، اس نے 'حیّ بن یقظان' نامی قصہ تحریر کیا۔ یہ قصہ اسرار الحکمۃ الإشراقیۃ کے گہرے عنوان سے بھی معروف ہے۔ قصہ کے دونوں عناوین قصہ کی صحیح تعبیر ہیں۔ ابن طفیل کے پورے قصہ کا بنیادی موضوع اور مقصد خالق کائنات اللہ رب العزّت کی معرفت، اس پر ایمان لانا اور ایقان پیدا کرنا ہے۔ ابن طفیل نے فلسفہ، طب اور ادب سے کام لے کر قصہ کو اہم مقصد کے تحت خوبصورت پیرائے میں ترتیب دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے وجود، اس کی وحدانیت وربّانیت، مالکِ حقیقی اور قادرِ مطلق ہونے کا ثبوت اس دنیا کے نظام، انسانی زندگی، حیوانات وجمادات، چرند وپرند اور کائنات کے ذرّے ذرّے سے پیش کیا ہے۔ فکر وتدبّر جو قرآن کریم کی تعلیم ہے، کائنات کی ہر ایک چیز کے وجود پر غور وفکر ہی اس

قصّے کا محور ہے اور باری تعالی کے وجود کا ثبوت یہی ہے۔

ابن طفیل کے قصہ "حی بن یقظان" کو احمد امین نے تحقیق کر کے ایک طویل مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے قصّے کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ کسی دور دراز جزیرہ میں "حیّ بن یقظان" پیدا ہوا۔ اس کی والدہ نے اپنے بھائی (جو کہ بادشاہ تھا) کی اجازت کے بغیر "یقظان" نامی ایک شخص سے شادی کر لی تھی، اس وجہ سے خوف کی بنا پر یقظان کی والدہ نے اس کو تابوت میں رکھ کر رات کے وقت سمندر میں ڈلوا دیا۔ سمندر کی موجوں نے اس کو ایک دوسرے سرسبز و شاداب گھنے جنگل والے جزیرے تک پہنچا دیا۔ "حیّ" تنہا پڑا رہا۔ اس کو غذا اور نگہداشت کی ضرورت تھی، اتفاق سے ایک ہرنی جس کے بچے کا جلد ہی انتقال ہو گیا تھا۔ اس پر مہربان ہوئی، اس کو دودھ بھی پلانے لگی اور اس کی حفاظت بھی کرنے لگی، "حیّ" چلنے اور بولنے میں اس ہرنی کی نقل کرنے لگا، لیکن جیسے جیسے وہ بڑا ہوتا ہو گیا۔ اس کے اور حیوانات کے درمیان خلقت، وضع اور دوسری باتوں میں جو فرق تھا، اس پر غور کرنے لگا، عمر کے ساتھ اس کی عقل بھی بڑھتی رہی اور اپنی عقل سے کام لے کر بحیثیت انسان اپنے کو بنانے سنوارنے لگا۔ جانوروں کے بال دیکھ کر ستر کا خیال ہوا تو اس کے لیے پتوں کا استعمال کیا۔ اپنے ہاتھ سے کام لے کر غذا کے لیے شکار کرنے لگا۔ جانور اپنی حفاظت مختلف چیزوں سے کرتے تھے۔ اس نے بھی اپنی حفاظت کے لیے عصا وغیرہ کا استعمال کیا۔

"حیّ" کے سوچنے کا سلسلہ جاری رہا۔ اپنی قوتِ فکر سے ہر ایک چیز کی نشوونما، وجود، افادیت، نقصان، استعمال اور مختلف پہلوؤں پر غور کرتا رہا۔ یہاں تک کہ ایک عرصے کے بعد ہرنی بیمار ہوئی، اس نے اس کی بہت خدمت کی، پھر بھی کمزور ہو کر وہ مرگئی۔ "حیّ" نے ہرنی کی زندگی کے فنا ہونے کے اسباب جاننے کی کوشش کی، اور اس نے اس کا آپریشن کیا۔ اس کے قلب اور دوسرے جسمانی اعضاء کا بغور مطالعہ کیا۔ اس کا تجسس اسی پر ختم نہیں ہوا، بلکہ زندگی اور حیات و موت کے راز کو سمجھنے کی کوشش میں لگا رہا۔

اتفاق سے اسے ایک جگہ آگ نظر آئی، وہ اس کے قریب گیا۔ اس نے گرمی محسوس کی، اس پر بھی تجربہ کرنا چاہا، ہاتھ جلتے جلتے رہ گیا، اس کی افادیت اور اس کی خصوصیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کی گرمی سے اس نے یہ تجربہ حاصل کیا کہ گرمی اور سردی بھی کوئی حقیقت ہے۔ اس نتیجے سے زندہ انسان اور جانور کی حرارت سے زندگی کا احساس اور موت کے بعد سرد ہو جانے سے زندگی کے فنا ہونے کا راز معلوم کرنے لگا۔ وہ جانوروں کا آپریشن کر کے زندگی کی حرارت کا راز معلوم کرنے کی کوشش میں یہاں

تک پہنچا کہ اصل میں روح زندگی کا جوہر ہے۔ اسی سے فنا و بقا ہے، اس کے علاوہ نباتات وجمادات اور اجرامِ فلکی کی تمام باتوں پر غور کرتا رہا، آخر کار اس نتیجے پر پہنچا کہ کوئی ذات ہے جس کے ہاتھ میں اس کائنات کا نظام ہے، وہی معبود ہے، قادرِ مطلق ہے، حکیم ہے، علیم ہے اور رحیم ہے، اور ہر شخص اس مختار کل محتاج ہے۔

ابن طفیل نے قصے کو دلچسپ بنانے اور اس میں قصہ نگاری کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے قصّے کے اصل کردار حیّ بن یقظان کے ساتھ ایک ضمنی کردار بھی شامل کیا ہے۔ "ابسال" نام کے ایک دوسرے کردار اور ایک ضمنی پلاٹ کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ "ابسال" قریب کے جزیرے سے سفر کرکے "حیّ" کے جزیرے تک پہنچ گیا۔ اتفاق سے دونوں کی ملاقات ہوگئی۔ "حیّ" نے پہلی بار ایک انسان کو دیکھا اور "حیّ" نے جو گفتگو کرنا نہیں جانتا تھا، ابسال سے بات کرنا سیکھا۔ اس کے بعد ابسال نے مشورہ دیا کہ دونوں دوسرے جزیرے میں جہاں سے ابسال آیا تھا جس کا بادشاہ سلامان تھا، اور جس کا ابسال وزیر رہ چکا تھا۔ لوگوں کے عقائد کی اصلاح کے لیے جائے، اور "حیّ" نے تجربے سے جو فلسفۂ عقائد حاصل کیا ہے اس سے لوگوں کی اصلاح کا کام لیا جائے۔ دونوں جزیرے تک گئے، لیکن لوگوں نے ان دونوں کی تعلیم اور اصلاح کا کوئی اثر قبول نہیں کیا۔ پھر دونوں لوٹ آئے اور صحیح عقیدے کے ساتھ زندگی گزارنے لگے۔

ابن طفیل نے "حیّ بن یقظان" کا عنوان اپنے استاد ابن سینا کی کتاب سے اخذ کیا ہے اور ابن طفیل نے خود تحریر کیا کہ ابسال اور سلامان کے نام بھی ابن سینا کے قصّے سے ماخوذ ہیں —— لیکن دونوں کے قصّے میں بہت فرق ہے، ابن طفیل کے قصّے کا محور ابن سینا کے قصے کے محور سے مختلف ہے، فکر و خیال، زبان و اسلوب کے اعتبار سے دونوں میں نمایاں اختلاف ہے۔

ابن سیناء کا ہر ایک لفظ ایک رمز ہے، لفظ کا ظاہری معنی سے اس کا معنی مقصود الگ ہے۔ مثلاً خود "حیّ بن یقظان" سے مراد وہ عقل ہے، جو برسوں طویل تجربات کے ذریعے حاصل ہو۔ ہر ایک لفظ ایک فلسفیانہ تشریح اور توضیح کا محتاج ہے۔ اس کے برخلاف ابن طفیل کے قصّے میں فلسفیانہ فکر کے باوجود فکر واضح اور زندگی کے نمو و ارتقاء، عقل کی پختگی اور دانش وری کے ساتھ قصّے میں بھی ارتقائی شکل موجود ہے۔ قاری ایک تجسّس کے ساتھ قصّے کو پڑھتا چلا جاتا ہے اور خاتمے پر ایک خاص نتیجے پر پہنچ جاتا ہے اور سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے، لیکن ابن سینا کے فلسفیانہ رموز کو سمجھنے کے لیے بہت

(بقیہ صفحہ ۱۳ پر)

جبین انجم

اسلام کا دوسرا رُخ

امریکہ میں اسلام کی پیروی مغربی ایشیائی ملکوں سے
بالکل مختلف اس ملک کے نظریۂ فکر کے مطابق ہے۔

اسلام کے بارے میں امریکہ میں دو مختلف اور متضاد نظریات ہیں۔ ایک نظریے کے مطابق اسلام اپنے پیروؤں میں اُس تحریک کو فروغ دیتا ہے جس کے نتیجے میں دہشت گردی ظہور میں آتی ہے اور اس کی مثال امریکہ میں عالمی تجارتی مرکز میں بمباری اور وہ پُل اور سُرنگیں ہیں جنھیں بمباری کا نشانہ بنایا گیا۔ اسلام کے بارے میں یہی وہ نظریہ ہے جو امریکیوں کے ذہن پر حاوی ہوگیا ہے۔ جنوبی ایشیا کو اسلام کا مرکز خیال کیا جاتا ہے اور اسے آج حُرّیت پسند جمہوریت کے لیے ایک چیلنج سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس امریکہ میں سیاہ فام جماعتوں کے درمیان اسلام ایک حُرّیت پسند طاقت کے طور پر جانا جاتا ہے جو کسی حُرّیت پسند جمہوریت کے متناقض نہیں ہے۔ سیاہ فام امریکی خود کو اسلام کے ذریعے امریکی جمہوریت میں ڈھالنے کی کوشش میں سرگرم ہیں۔ حالانکہ وہ قرآن پاک پڑھنے کے لیے عربی سیکھ رہے ہیں لیکن مغربی ایشیائی اسلام کے سیاسی مقاصد سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہے۔

اٹھائیس سالہ صدرالدین عبدل محمد ایک حساس نوجوان ہے۔ وہ ایک سیاہ فام امریکی ہے، اور ساتھ ہی ایک سچّا دیندار مسلمان بھی۔ فلیڈلفیا میں اس سے میری ملاقات ہوئی۔ ایک باغبان کی حیثیت

جبین انجم، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

جو یافت ہوتی ہے اُس میں سے وہ ہر ماہ تین یا چار سو ڈالر ایک اسلامک اسٹڈی ہال کو چلانے کے لیے علاحدہ رکھ دیتا ہے۔ صدرالدین کے ساتھی اس کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں۔ صدرالدین ان کی عبادت میں بھی رہنمائی کرتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ وہ ایک باصلاحیت قاری نہیں ہے۔ اپنی تقریروں میں وہ انتہائی انکسار اور عاجزی سے لوگوں سے یہ درخواست کرتا ہے کہ لوگ اسے بس 'بھائی صدرالدین' کہا کریں۔

بھائی صدرالدین ایک سیاہ فام امریکی ہے جو لوگوں کو دعوتِ اسلام دے رہا ہے۔ حالانکہ امریکہ میں مسلمانوں کی آبادی تین چار کروڑ تک ہے۔ امریکی مسلم رضاکاروں کے اندازے کے مطابق مسلمانوں کی تعداد امریکہ میں ۴۵ فی صد سے کچھ زیادہ ہے۔ وہ اسلام پھیلانے کے لیے وہی طریقۂ کار اختیار کر رہے ہیں جو روشن خیال مذہبی عالموں نے بہائی مذہب کی تبلیغ کے لیے لاطینی امریکی ملکوں میں استعمال کیا تھا۔

سیاہ فام امریکی بچے اُس بوسیدہ ہال میں علم کے حصول کے لیے فلیڈلفیا کے نزدیک ایک معمولی بستی میں آتے ہیں جس کو صدرالدین اور اس کے ساتھی چلاتے ہیں۔ یہاں بچوں کو اُن کے اسکول کے ہوم ورک میں مدد دی جاتی ہے۔ ہوم ورک کرنے کے بعد انھیں عربی کی تعلیم دی جاتی ہے اور قرآن شریف کی تعلیمات کی تلقین کی جاتی ہے تاکہ اُن کے ذہن نشین ہو جائے کہ قرآن کی تعلیمات سے انسان کی اخلاقی تربیت ہوتی ہے اور اس کی زندگی بامقصد ہو جاتی ہے۔ صدرالدین اور اس کے ساتھی علاقے میں رہنے والے ہر آدمی سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہیں۔ خواہ وہ نشیلی دواؤں کے بیوپاری ہی کیوں نہ ہوں، ان کو زندگی میں اوپر اٹھنے کے طریقے بتائے جاتے ہیں اور اسلامک اسٹڈی ہال میں شامل ہونے کی ترغیب بھی دی جاتی ہے۔ صدرالدین کہتے ہیں کہ یہ راستہ مسجد کی طرف جاتا ہے۔ یہ سلسلہ نوجوانوں میں تبدیلی لانے کے لیے ایک مقامی تحریک کے طور پر شروع ہوتا ہے۔ مسجد اس عمل کی طرف صرف ایک منزل ہے۔ اپنی کوفی ٹوپی کے باوجود صدرالدین سفید ٹی شرٹ اور پھٹی ہوئی جینز میں فلیڈلفیا کی گلیوں میں رہنے والے نوجوانوں سے مختلف نہیں نظر آتے ہیں۔ صدرالدین نے وضاحت کی کہ "ہم معمولی لباس اس لیے پہنتے ہیں تاکہ مسجد کا تعلق ہر عام آدمی سے ہو جائے۔"

مسجد اللہ کے امام محمد عبدالعلیم نے فلیڈلفیا میں اس طرح اظہارِ خیال کیا: "ہمارے پاس یہ ایک سنہری موقع ہے کہ ہم امریکہ میں ہیں اس لیے ہم اسلام کو نئے زاویۂ نظر کے ساتھ اس طرح اپنائیں جیسا کہ پاکستان، سعودی عرب اور مصر کے مسلمانوں نے نہیں اپنایا، ان سب کا نظریہ بارہویں صدی کا

نظریہ ہے۔ انھوں نے خود کو اسلامی رسومات کے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ابھی تک اسی میں اُلجھے ہوئے ہیں کہ وضو کس طرح کیا جائے؛ مجھے بتایا گیا کہ حال ہی میں سعودی عرب یونیورسٹی نے پہلا ریڈیو ٹیلی اسکوپ بنایا۔ لیکن یہاں ہم پہلے ہی چاند پر آدمی بھیج چکے ہیں۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم صرف خود پر اور قرآن پاک پر نظر رکھیں۔"

جمعہ کی نماز کے بعد مقامی مکہ مسجد میں ایک مجلس منعقد ہوتی ہے جس میں عبدالعلیم اسلام کی سماجی معنویت پر تقریر کرتے ہیں۔ مجلس کو وہ اس طرح خطاب کرتے ہیں ...."اسلام کو صرف رسومات کی طرح استعمال مت کرو بلکہ اس سے اپنے کو مضبوط اور طاقتور بناؤ۔ اسلام کا مقصد یہ نہیں تھا کہ چیزیں جیسی ہیں انھیں اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اسلام تو اُن میں تبدیلی لانے کے لیے آیا تھا۔"

عبدالعلیم حاضرینِ جلسہ سے پوچھتے ہیں: "کہاں ہے مسلمانوں کی عالمی آگاہی کا نظریہ، کیا پانی کی آلودگی کے بارے میں اُنھیں کچھ علم ہے؟ ان معلومات کے بجائے مسلمان صرف اپنی پنج وقتہ نمازوں کی دائیگی کے لیے متفکر ہے، اُسے بس یہی فکر ہے کہ عبادت کے لیے وہ تسبیح پڑھے یا نہ پڑھے .... تم صرف رسومات کے غلام بن کر رہ گئے ہو۔ تم صرف عبادات کی تعداد میں قید ہو کر رہ گئے ہو۔ تمھاری تعداد میں اضافہ ہوسکتا ہے لیکن تم طاقتور نہیں ہو۔ تم میں سے بہت کہیں گے کہ تم انتخابات میں ووٹ بھی نہیں دیتے۔ س سماج میں اگر تم ووٹ نہیں دیتے تو تمھاری کہیں کوئی جگہ نہیں ہے۔

یاد رکھو، اسلام کو محض مقررہ اور تحکمانہ عقائد کا مجموعہ مان لینا بھی غلامی ہی کی ایک شکل ہے۔ مزارع کی غلامی کے بعد اب ہم مسجدوں کے غلام بن گئے ہیں۔ ہم جب بتاتے ہیں کہ اسلام کیا تھا تو نوجوان اس کا اثر قبول نہیں کرتے۔"

سیاہ فام امریکیوں میں اسلام کی مقبولیت کا آغاز ۱۹۱۳ء میں نیویارک میں مورشس سائنس ٹمپل کے ام سے ہوجاتا ہے۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے دہوں میں عالیجاہ محمد کی سربراہی میں اسلام کو پہلی مرتبہ سیاسی ر مذہبی مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کیا گیا۔ عالی جاہ محمد نے اسلام کی غیر راسخ العقیدہ سیاہ فام قوم ور منفی تفریق کی روایت کی پیروی کی۔ بلاشبہہ Malcom X ان کا سب سے ذہین مقلد تھا۔ مکہ کے سفر کے د ۱۹۶۵ء میں اپنے قتل سے پہلے وہ باقاعدہ سنی مسلمان ہوگیا اور اس نے اپنا نام Malcom X سے بدل کر ل الشہباز رکھ لیا۔ 'نیشن آف اسلام' کے پیروؤں کی اکثریت Malcom X کی قیادت میں اسلام کے اس ھارے میں شامل ہوگئی۔

ہمارے زمانے میں 'نیشن آف اسلام' کے تین فرقے آج بھی امریکہ میں موجود ہیں جن میں سب سے بڑے فرقے کے رہنما لوئس فراخان ہیں۔ وارث دین کے پیرووں کی تعداد دو لاکھ پچاس ہزار بتائی جاتی ہے جبکہ لوئس فراخان کے زیرِ قیادت "نیشن آف اسلام" کے فرقے میں داخل پیرووں کی تعداد تقریباً بیس ہزار ہے۔

"نیشن آف اسلام" کے ذریعے سیاہ فام امریکی جوق در جوق اسلام مذہب کو اپنا رہے ہیں۔ اس لیے بھائی صدر الدین یہ کہتے ہیں کہ وہ پہلے ۱۹۷۶ء میں "نیشن آف اسلام" میں شامل ہوئے اور اس کے بعد ۱۹۷۹ء میں جاکر وہ اسلامی دھارے میں باضابطہ طور پر داخل ہوئے۔ امام عبدالعلیم بھی Malcom X کے پیرو تھے۔ مشرف بہ اسلام ہونے والے افراد کی ایک بڑی تعداد قید خانوں میں ہے جہاں اسلامی برادری امریکی قید خانوں کے نظم میں پائے جانے والے تشدد کے خلاف انھیں تحفظ بھی پیش کرتی ہے اور جماعتی طریقۂ تعاون کے ذریعے تہذیبِ نفس اور اصلاحِ ذات کے مواقع بھی بہم پہنچاتی ہے۔ ایمان لانے اور کلمۂ شہادت پڑھنے کے بعد سیاہ فام امریکی اپنا نام بدل دیتے ہیں تاکہ وہ اپنے نئے سیاسی تشخص کا اظہار کرسکیں۔ یہ نام زیادہ تر عربی کے ہوتے ہیں یا پھر وہ اسلامی تصورات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس طرح ان ناموں کے ذریعے وہ خود کو اسلام کے درخشاں ماضی سے جوڑ لیتے ہیں، بہت سے سیاہ فام امریکی اسلام کو اس کے ثقافتی اظہار کی بنا پر اپنا رہے ہیں جب کہ بعض سیاہ فام امریکیوں کا خیال ہے کہ اسلام روحانی طور پر انھیں افریقہ کے مسلمانوں سے جوڑنے میں معاون و مددگار ہے۔ جرائم کی زندگی اور سماجی بدنظمی سے متنفر لوگ اسلام کے نظم و ضبط اور قدیم اخلاقی قدروں کے اصولوں میں بہت کشش محسوس کرتے ہیں۔ سیاہ فام جماعتوں کے درمیان اسلام اصلاح کی ایک مرکزی علامت بن چکا ہے۔ جو کہ نوجوان طبقے کو نشیلی دواؤں اور جرائم سے دور لے جارہا ہے۔ بلاشبہہ سیاہ فام امریکیوں کے درمیان اسلام کی انتہاپسند سماجی جڑیں پائی جاتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اسلام کبھی دوسرے اسلامی ملکوں میں رائج اسلام کے مطابق بھی ہو سکتا ہے۔

(بشکریہ انڈین ایکسپریس، نئی دہلی، ۷؍اکتوبر ۱۹۹۳ء)

ین انجم

تقریباتِ یومِ تاسیس

(رپورٹ)

جامعہ کی تاریخ میں ۲۹ر اکتوبر ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اسی دن ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ
ں جامعہ کا سنگِ بنیاد رکھا گیا تھا۔ جامعہ کی بنیاد قومی تحریک کے جلو میں رکھی گئی۔ یہ عظیم ادارہ قومی
ریک کی ایک اہم یادگار ہے۔ بانیانِ جامعہ نے قوم وملت کی تربیت کے لیے آزادانہ اور قومی وملی نظریۂ
یم کے مطابق تعلیمی تجربے کیے۔ تعلیم اور تہذیب کو مربوط کیا، اعلیٰ اخلاقی قدروں کے گہوارے میں قوم
لت کے نونہالوں اور نوجوانوں کی تربیت کی اور قومی تقاضوں کے پیش نظر سچّے مذہبی اور سچّے وطن
ست طالب علم قوم کو عطا کیے۔ بانیانِ جامعہ بڑی آزمائشوں سے گزرے لیکن وہ سرنگوں نہیں ہوئے۔
ں نے جس طرح کے آزاد قومی تعلیمی اداروں کا خواب دیکھا تھا۔ انھوں نے اس خواب کو ہر قربانی دے کر
ا کیا۔ اُن کے خوابوں کا یہ نگر، اُن کا شہرِ آرزو ایک مرکزی یونیورسٹی کی حیثیت سے ترقی کی راہوں پر
مزن ہے لیکن ہمیشہ کی طرح یہ ادارہ آج بھی اپنے تاریخی مقصد سے جُڑا ہوا ہے۔ اس نے اپنے بانیان
؛ اُن کی خدمات کو فراموش نہیں کیا۔ ہر سال ۲۹ر اکتوبر کو یومِ تاسیس منعقد کرکے جامعہ والے اپنے ادارہ
ی تاریخ کو یاد کرتے ہیں اور اپنے ماضی کے تابناک کارناموں سے نیا عزم، نیا حوصلہ لیتے ہیں۔

اس سال یومِ تاسیس کی تقریبات ڈین اسٹوڈنٹس ویلفیر پروفیسر حسین یٰسین صدیقی کے زیرِ انتظام
فیکلٹی تعلیم کے سینیئر استاد جناب شکیل اختر فاروقی صاحب کے زیرِ نگرانی منعقد ہوئیں۔ اس کے علاوہ انجمن
بائے قدیم نے بھی حسبِ روایت یومِ تاسیس کے موقع پر علمی و تہذیبی پروگرام منعقد کیے۔

ین انجم، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

پرچم کشائی

اس سال جامعہ کا تہترواں یوم تاسیس منایا گیا۔ اس موقع پر صبح جامعہ اسکول کیمپس میں امیر جامعہ عالیجناب مظفر حسین برنی صاحب کو این۔ سی۔ سی کیڈٹس نے گارڈ آف آنر پیش کیا۔ پرچم کشائی کی رسم امیر جامعہ کے ہاتھوں عمل میں آئی۔ اور جامعہ کے طلباء نے مرحوم شفیع الدین نیر کا لکھا ہوا "ترانۂ پرچم" پیش کیا۔ اساتذہ، انتظامی اسٹاف اور طلباء کثیر تعداد میں جمع تھے جس سے پرچم کشائی کی تقریب کو مزید رونق ملی۔

جلسۂ یوم تاسیس

پرچم کشائی کی رسم کے بعد انصاری آڈیٹوریم میں جلسۂ یوم تاسیس کے موقع پر جامعہ کے اسکول اور یونیورسٹی کے طلباء نے بڑی تعداد میں شریک ہو کر مسرت کا اظہار کیا۔ جلسہ کی صدارت امیر جامعہ جناب مظفر حسین برنی صاحب نے کی۔ اس موقع پر قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ پی۔ روہیلا صاحب نے بھی شرکت کی۔ جسٹس سردار علی خاں، چیرمین اقلیتی کمیشن اس جلسے میں مہمان خصوصی کی حیثیت سے شریک تھے۔ پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی ڈین فیکلٹی آف انڈین اینڈ فارن لینگویجز جواہر لال نہرو یونیورسٹی نے جامعہ کے قدیم طالب علم کی حیثیت سے شرکت کی۔

جلسہ کا آغاز حسب روایت قرآن پاک کی تلاوت سے کیا گیا۔ اس کے بعد جامعہ کے طلباء نے جامعہ کا ترانہ "دیارِ شوق میرا، شہرِ آرزو میرا" پیش کیا۔ جناب خواجہ محمد شاہد صاحب، رجسٹرار جامعہ ملیہ اسلامیہ نے افتتاحی تقریر میں معزز مہمانوں کا تعارف حاضرینِ جلسہ سے کرایا اور حاضرینِ جلسہ کو اس مبارک موقع پر اپنی دلی تہنیت پیش کی۔

قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ پی۔ روہیلا صاحب نے جامعہ کے ۷۳ ویں یوم تاسیس کے موقع پر اپنی خوشی کا اظہار کرتے ہوئے بانیانِ جامعہ کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ انھوں نے تعلیم کے مقاصد کی جانب توجہ مبذول کراتے ہوئے تعلیم کے میدان میں جامعہ کے کارناموں پر بھی روشنی ڈالی۔

پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی صاحب نے جامعہ میں اپنے دورِ طالب علمی کے دنوں کو یاد کرتے ہوئے

خوشی کا اظہار کیا کہ آج جامعہ نے بہت ترقی کرلی ہے۔ نئے نئے شعبے کھل رہے ہیں اور اسی کے ساتھ جامعہ کا نام بھی روز افزوں نمایاں ہورہا ہے۔ ہندوستان میں جامعہ ایک اعلیٰ اقدار کے حامل ادارہ کی حیثیت سے جانی جاتی ہے اور ہمیں جامعہ کی اس انفرادیت کو برقرار رکھنا ہے۔

امیرِ جامعہ جناب مظفر حسین برنی صاحب نے ان خوابوں کو یاد کرایا جو بانیانِ جامعہ نے جامعہ کے طالب علموں سے وابستہ کیے تھے۔ انھوں نے جامعہ میں ایک میڈیکل کالج کھولنے کی ضرورت کا ذکر کرتے ہوئے اس کے قیام کی خواہش ظاہر کی۔

جناب خواجہ محمد شاہد صاحب نے جلسہ کے اختتام پر حاضرینِ جلسہ کا شکریہ ادا کیا۔ آخر میں جامعہ کے طلبار نے قومی ترانہ پیش کیا۔

پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ

۳۰ر اکتوبر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ کے زیرِ اہتمام ساتواں پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ کا انعقاد کیا گیا۔ مہمان مقالہ نگار پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب نے "صوفیار اور ہندوستانی سماج" کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا۔ امیرِ جامعہ جناب مظفر حسین برنی صاحب نے جلسہ کی صدارت فرمائی۔ قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ پی۔ روہیلا صاحب کے علاوہ اساتذہ، انتظامی اسٹاف اور طلبا، نے بھی اس یادگاری خطبہ میں شرکت کی۔

جلسہ کا آغاز جامعہ کی جامع مسجد کے امام وخطیب حافظ قاری محمد سلیمان قاسمی صاحب نے تلاوتِ کلام پاک سے فرمایا۔ ڈاکٹر سید جمال الدین اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے اپنے تعارفی کلمات میں اس خطبہ کی تاریخی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے پروفیسر محمد مجیب کی فکر اور تحقیقات کے مختلف گوشوں پر بھرپور تبصرہ کیا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب کا اُن کی تصنیفات وتحقیقات کے حوالے سے تعارف کراتے ہوئے اور پروفیسر محمد مجیب مرحوم کے ساتھ اُن کے گہرے اور قریبی روابط کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر سید جمال الدین نے کہا کہ اس خطبے کے لیے اُن سے زیادہ موزوں کوئی اور اسکالر نہیں ہوسکتا تھا۔

قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ پی۔ روہیلا نے مہمان مقرر کا استقبال کرتے ہوئے پروفیسر محمد مجیب صاحب کے مزاج اور شخصیت کے اُن پہلوؤں کو اُجاگر کیا جن کا تعلق جامعہ کے

کارکنوں اور طالب علموں سے براہ راست تھا۔ پروفیسر روہیلا صاحب نے اپنی تقریر میں بتایا کہ مجیب صاحب کی شخصیت میں ایک ایسی مقناطیسی کشش تھی، جو لوگوں کو بے اختیار اپنی طرف متوجہ کرلیتی تھی۔ مجیب صاحب ایک اچھے استاد کے ساتھ ایک ایسے افسر بھی تھے جو اپنے ماتحتوں کے ساتھ بھی دوستانہ تعلقات قائم رکھتے ہوئے، اُن کی اسی عادت نے جامعہ والوں کو اُن کا گرویدہ بنادیا۔ آج وہ ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں لیکن اُن کی آدرش شخصیت کی یادیں آج بھی ہمارے درمیان موجود ہیں۔ مجھے امید ہے کہ ہم ہر سال اسی طرح یہ "یادگاری خطبہ" منعقد کرتے رہیں گے۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے عہدِ وسطیٰ کی سیاسی، سماجی، روحانی اور تہذیبی تاریخ نگاری میں بہت اہم تحقیقات پیش کی ہیں جن کی بنا پر انھیں بین الاقوامی شہرت ملی ہے۔ پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ کے لیے انھوں نے اپنی علمی دلچسپی اور جستجو کے خاص میدان یعنی عہدِ وسطیٰ میں تصوّف کو ہی منتخب کیا اور "صوفیاء اور ہندوستانی سماج" کے موضوع پر خطبہ پیش کیا۔ پروفیسر محمد مجیب مرحوم سے اپنے روابط کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر نظامی نے فرمایا کہ انھوں نے مجیب صاحب کی صحبت میں بہت کچھ حاصل کیا۔ انھوں نے بتایا کہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے اس کی ابتدا ہی سے وہ وابستہ رہے اور اس کے قیام کے لیے تشکیل شدہ مشاورتی کمیٹی کے رکن بھی تھے۔ اپنے خطبے میں پروفیسر نظامی صاحب نے عہدِ وسطیٰ کے معاشرہ میں صوفیائے کرام کے رتبے کا تعین کرتے ہوئے اُن کی اخلاقی تعلیمات کو خاص طور سے اُجاگر کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ انسان دوستی اُن کا نصب العین تھا۔ مشائخ چشت کی زندگیوں سے انھوں نے بہت سی مثالوں کے ذریعے یہ واضح کیا کہ وہ کس طرح سماج کی خدمت کرتے تھے اور ایک اعلیٰ اخلاقی معاشرے کی تشکیل میں انھوں نے کس قدر اہم رول ادا کیا۔ پروفیسر موصوف نے یہ بھی بتایا کہ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں صوفیاء نسل یا مذہب کی بنیاد پر تفریق نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے اسلام کی اشاعت کے لیے زبردستی تبدیلی مذہب کا مشن اختیار نہیں کیا بلکہ خود اعلیٰ ترین اخلاقی قدروں کا نمونہ بن کر اسلام کے آفاقی پیغام امن و سلامتی کی نشر و اشاعت کی۔ پروفیسر نظامی صاحب کا یہ خطبہ 'اسلام اور عصرِ جدید' میں شائع کیا جائے گا تاکہ قارئین اس سے استفادہ کرسکیں۔

صدرِ جلسہ جناب مظفر حسین برنی صاحب نے مجیب صاحب کی جامعہ سے وابستگی پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے بتایا کہ مجیب صاحب نے جامعہ کو بنانے اور سنوارنے میں ایک مثالی رول ادا کیا ہے۔ مجیب صاحب

کی یاد میں ایک سمینار منعقد کرنے کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا۔ اپنے صدارتی خطبہ میں انھوں نے کہا کہ مجیب صاحب کی
اور تحقیقات کے مختلف گوشوں پر بھرپور تبصرہ کیا۔ مجیب صاحب کی سوانح حیات لکھے جانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے ا
نے کہا کہ وہ ایک پہلو دار شخصیت کے مالک تھے۔

یادگاری خطبہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ اس کا ہندی میں بھی ترجمہ ہونا چاہیے
زیادہ سے زیادہ لوگ تصوّف کے بارے میں معلومات حاصل کرسکیں اور اسلام کے طریقۂ زندگی کو اپنے رو
کے معمولات میں استعمال کرسکیں۔ صوفیوں نے سماج کو ایک دھاگے میں پرونے کا جو کام کیا اس طریقے کو
کیا جائے۔

نمائش جامعہ "منزل بہ منزل"

یومِ تاسیس کے موقع پر ہی جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری میں جامعہ کے ق
سے لے کر آج تک جامعہ سے متعلق کتابوں، جامعہ کے مصنّفین اور ان کے خیالات پر ۲؍ نومبر تا ۱۲؍ ن
نمائش کا اہتمام کیا گیا — جامعہ کا قیام خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات کے دوران ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ
اُس وقت عمل میں آیا جب ایک ایسے نظامِ تعلیم کی تلاش کی جارہی تھی جو صحیح معنوں میں قومی نظامِ تعلیم ہو۔ ا
نمائش کے انعقاد کا ایک خاص مقصد بالخصوص جامعہ کے طلبا کو تصاویر اور مطبوعات کی مدد سے جامعہ کی خدم
سے واقف کرانا تھا۔ یہ نمائش دو حصّوں میں تقسیم کی گئی۔ پہلا حصّہ جامعہ کی تعمیر و ترقی میں سال بہ سال اضا
کی تصویری عکاسی اور دوسرا حصّہ جامعہ کے اساتذہ، کارکنان اور سابق طلبا کے علمی و ادبی کاموں
نمائش پر مشتمل تھا۔

انجمن طلبائے قدیم کے زیرِ اہتمام منعقد پروگرام

حکیم اجمل خاں یادگاری خطبہ

۲۸؍ اکتوبر ۱۹۹۳ء کو جامعہ کے کانفرنس ہال میں انجمن طلبائے قدیم کی جانب سے "دوسرا حکیم اجمل خا
یادگاری خطبہ" کا اہتمام کیا گیا، جس کی صدارت پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی (سابق اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی
آف اسلامک اسٹڈیز) نے کی۔ ممتاز اسکالر، ادیب، شاعر، نقاد، مفکر پروفیسر محمد حسن صاحب نے "تبدیلیہ

کے درمیان نئی منزلیں، نئی رہگذر" کے عنوان پر اپنا خطبہ پیش کیا۔

سکریٹری انجمن طلبائے قدیم ڈاکٹر سیّد جمال الدین نے تعارفی کلمات میں جامعہ کی سیکولر اور شائستہ قدروں کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ جامعہ کی روایت ہمیشہ ہی سے سیکولر اقدار پر مبنی رہی ہے۔ انھوں نے بتایا کہ اس ادارے کی ایک اہم خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے انسانوں کو جوڑنے کے لیے مذہب کو استعمال کیا۔ قوم وملّت کی ترقی اس کا ہمیشہ سے نصب العین رہا ہے۔

مہمان مقرر جناب پروفیسر محمد حسن نے اپنے خطبے میں فرمایا کہ حکیم اجمل خاں کو قومی زندگی کے میدان میں جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے ذریعے ایک اہم باب کا اضافہ کرنے والوں کی صف میں نمایاں شخصیت کی حیثیت سے خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے پروفیسر محمد حسن صاحب نے سرسیّد کے پیغام اور جامعہ کے نصب العین کا جائزہ لیا۔ انھوں نے قومی منظر نامے کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہوئے مایوسی کے ساتھ اس نتیجے کی طرف اشارہ کیا کہ اس وقت ہمارا حال اُس مسافر کا سا ہے جو بقول لینن ایک قدم آگے بڑھاتا ہے تو دو قدم پیچھے ہٹ جاتا ہے۔ بقول اُن کے اس لاسمتیت کا زیادہ المناک پہلو یہ ہے کہ یہ سب بیسویں صدی کے اختتام پر ہورہا ہے۔ جب کہ ایک بین الاقوامی معاشرے کے تصور کو فروغ حاصل ہورہا ہے اور پُرانی وحدتیں ٹوٹ رہی ہیں۔ گویا کہ علیحدگی پسندی کا زمانہ ختم ہورہا ہے اور ملکوں کی برادری مِل جُل کر ایک اجتماعی نظام کی جارہی ہے۔ ہندُستانی تناظر میں قومی دھالے کے بین الاقوامی دھارے کے ملنے کے حوالے سے مقرر موصوف نے کہا کہ اقلیتوں اور خاص کر مسلمانوں کو یہ طعنہ اکثر سننے کو ملتا ہے کہ انھیں قومی دھارے میں ملنا چاہیے۔ مگر یہ مطالبہ کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ قومی دھارے کو بھی آخر کار عالمی دھارے میں ملنا چاہیے۔ انھوں نے یہ بھی وضاحت کی کہ عالمی دھارے میں ملنے کا مطلب صرف جینز کلچر اپنانا اور سامانِ تعیش سے زندگی کو آراستہ کرلینا ہے جبکہ نسل ومذہب کی ہمواریوں کو ختم کرنا اور انسان کو انسان کی حیثیت سے زندہ رہنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ بی۔ روہیلا نے اپنی تقریر میں فاضل مقالہ نگار پروفیسر محمد حسن کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا کہ پروفیسر محمد حسن کا یہ مقالہ ایک ایسے موضوع کی طرف اشارہ کرتا ہے جو سماج کے پڑھے لکھے لوگوں کے احساسات کا آئینہ دار ہے۔ انھوں نے اس خطبہ کو ایک دستاویز قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس کا کینوس بہت وسیع ہے اور ملک وقوم کی تعمیر وتشکیل کے لیے اس میں مثبت فکر موجود ہے۔

صدرِ جلسہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے اپنی صدارتی تقریر میں پروفیسر محمد حسن کو مبارکباد

دیتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ سائنس اور ٹکنالوجی کے علاوہ بنی نوع انسان کی ترقی میں مذہب بھی اہم رول ادا کرتا ہے۔ مذہب صرف رسم پرستی کا نام نہیں ہے۔ مذہب کا مقصد بُرائی کے خلاف آواز اٹھاتا ہے اور جہاد کرنا ہے۔ لیکن بدلتی ہوئی اقدار میں اب شاید یہ ممکن نہیں رہا۔ اس موقع پر انھوں نے قومی لیڈروں کی بھی چند مثالیں پیش کیں جو مذہبیت اور نیشنلزم میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے۔

کاروانِ غزل

۲۸ اکتوبر کو ہی انصاری آڈیٹوریم میں اُردو اکادمی دہلی کے اشتراک سے انجمن طلبائے قدیم نے ایک ثقافتی پروگرام کاروانِ غزل پیش کیا۔ اس موقع پر جامعہ کے طلبا نے سامعین کے سامنے چند غزلیں پیش کیں۔ جنابِ ضمیر احمد صاحب (اُستادِ موسیقی، مڈل اسکول، جامعہ ملیہ اسلامیہ) نے یہ پروگرام ترتیب دیا تھا اور جناب رضی احمد کمال صاحب لکچرر شعبۂ دراسات اسلامی نے نظامت کے فرائض بحسن و خوبی انجام دیے۔

عشائیہ

۲۸ اکتوبر کو ہی ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے لانس سے انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جانب سے عشائیہ کا اہتمام کیا گیا جس میں طلبائے قدیم کے علاوہ جامعہ کی نمایاں شخصیتوں نے بھی شرکت کی۔

جنید انصاری یادگاری خطبہ

۲۹ اکتوبر کی شام جامعہ کے کانفرنس ہال میں شعبۂ سماجیات کے زیرِ اہتمام دسواں جنید انصاری یادگاری خطبہ قائم مقام شیخ الجامعہ پروفیسر ایس۔ بی۔ روہیلا صاحب کی صدارت میں منعقد ہوا۔ پروفیسر موہنی انجم، ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز نے مہمان مقرر پروفیسر لیلا دوبے، سینئر فیلو نہرو میموریل میوزیم اینڈ لائبریری کا حاضرینِ جلسہ سے تعارف کرایا۔ ڈاکٹر محمد طالب (شعبۂ سماجیات) نے مرحوم جنید انصاری صاحب کی شخصیت، اُن کی علمی صلاحیتوں اور ان کی ہر دلعزیزی پر مشتمل ایک خاکہ پیش کیا۔ پروفیسر لیلا دوبے کے یادگاری خطبے میں مسلم معاشرہ میں عبادات اور معاملات کے تصوّر کے حوالے سے گفتگو کی۔ انھوں نے خصوصاً ساؤتھ ایشیا کے مختلف مسلم معاشروں سے سماجی رشتوں اور باہمی تفاعل کی متعدد مثالوں سے بعض ایسے تضادات کی نشاندہی کی جو مذہب سے کم اور ان معاشروں کی مقامی اقدار، رسم و رواج یہاں تک کہ اُن کے مقبول عقائد سے زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

No Del/14431/60/85
. No. DL-16025/93 Vol. 90 No. 12 December, 1993
E MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025